الحقيقة فان الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق
ان يكون دالا على ماهية الشي وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ
من المحمولات الذاتية شي الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة
والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التي فيه اذا
تحصلت وحللت الى اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده الى
آخر الامر الى اجزاء ليس غيرها ذاتي فان الحد اذا كان كذلك كان
مساويا للمحدود بالحقيقة اذا كان مساويا في المعنى كما هو مساو له
في العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للآخر في
العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شي ذو حس
فقط وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا التي مثلا جسم ذو نفس له بعد
وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان اكثر من الحساس في المعنى
وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد التصور
لا التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا
الانسان جوهر ناطق مائت بل انما يريدون في التحديد ان يرتسم في النفس
صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة وكما ان الصورة الموجودة
هي ما هي بكمال اوصافها الذاتية فكذلك الحد انما يكون حد الشي اذا تضمن
جميع الاوصاف الذاتية بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التمييز
وطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شي لاجل شي آخر فلهذا اشترط
في التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها
ثم ياتي معه جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية في التمييز حتى
قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني

المحققة فان الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق
ان يكون دالا على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ
من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة
والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التي فيه اذا
تحصلت وطلبت الجزء حده وكذلك فعل باجزاء حده انحل
آخر الامر الى اجزاء ليس غيرها ذاتي فان الحد اذا كان كذلك كان
مساويا للمحدود بالحقيقة اذا كان مساويا له في المعنى كما هو مساو له
في العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للآخر في
العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ذو حس
فقط وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا الشيء مثلا جسم ذو نفس له بعد
وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان اكثر من الحساس في المعنى
وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد التصور
لا التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال ومن فصل سافل كقولنا
الانسان جوهر ناطق مائت بل انما يريدون في التحديد ان يرتسم في النفس
صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة وكما ان الصورة الموجودة
هي ما هي بكمال اوصافها الذاتية فكذلك الحد انما يكون حدا للشيء اذا تضمن
جميع الاوصاف الذاتية بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التمييز
وطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لاجل شيء آخر فلهذا اشترط
في التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها
ثم مراعاة جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية في التمييز حتى
قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني

دون الصوري وان كفى احدهما بالتمييز فانظر من اين للبشر ان يحصر
في التحديد انه ان ياخذ لازما لها لا يفارق ولا يجوز دفعه في التوهم مكان
الذاتي ومن اين له ان ياخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا يغلط فياخذ
الابعد على انه هو الاقرب فان التركيب لا يدل له والقسمة التي لا تطرد علمه
فيها اصعب شي واصطياده بالبرهان عسر جدا ثم نضع انه قد
حصل جميع ما حصله دائما ليس فيه من اللوازم الغير الذاتية حصوله
شي واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول
المقومة للمحدود حتى كانت مساوية وان لا يفقد حصول التميز في بعضها
عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك في الاقسام
التي تقع بفصول متداخلة انه كيف يحفظ ذلك اذا كانت في الاجناس التي
هي فوق الجنس القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسمة المتداخلة
وكيف يمكن ان يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من اول
التقسيم ومع ذلك لا نضع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان دائما
وان كان على ما تقوله بعض الناس ان الفصول الذاتية لا يكون خواصا له
واما من اصل الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن للانسان ان يتحرز في كل
موضع فياخذ ما يوجبه القسمة الذاتية دون غيرها الذاتية فهذه
الاسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا ههنا توئسنا عن
ان نكون معتدين على توفيه الحدود الحقيقية حقها الا في النادر
من الامر واما في الحدود الناقصة وفي الرسوم فاسباب عجزنا
وتقصيرنا فيها كثيرة في كتاب طوبيقا وان لم نذكر ههنا الوجه
والفرق بين الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص هو من الذاتيات

اعني



اعني من اجناس وفصول يجتمع لها مساواة الشي في العموم وان لم يتبع لها
مساواته في المعنى ثم من ذلك ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في
الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو ايضا مشترك للحد الناقص
ان ج والرسم ثم الخطاء في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القائل العشق
افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس
كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به
فان في هذين اخذ المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يوخذ الهيولى
مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزو
مكان الكل كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم لهذا مثالا
آخر هو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه نظر ومن ذلك ان يوضع
الملكة مكان القوة والقوة مكانها في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي
يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية اذ الفاجر يقوى عليه ايضا ولا يفعل
فقد وضع اذن القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثابتة
وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع
ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم
قد يكون عادلا ولا يظلم فلا يكون طباعه كذا ومن ذلك ان ياخذ اسما
مستعارا او مشتبها كقولهم ان الفهم موافقة وان النفس عدد ومن ذلك
ان نضع شيئا من اللوازم مكان الاجناس كالواحد للموجود ومن ذلك
ان نضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشرير من يظلم الناس والظلم نوع
من الشر واما من جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات
وان ياخذ الجنس مكان الفصل وان يحسب الانفعالات فصولا والانفعالا

لو اشتدت بطل الشيء والفصول لا اذا اشتدت ثبت الشيء وقوي وان تاخذ
الاعراض فصولا للجواهر وان تاخذ فصول الكيف غير الكيف وفصول المضاف
لا ما اليه الاضافة واما المواضع المشتركة فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن
حد النار بانها جسم شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار او حد الشيء بما هو مساو له
في المعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثرة مركبة
من الاحاد والعدد والكثرة شيء واحد فهذا قد اخذ نفس الشيء في حده ومن
هذا الباب ان تاخذ الضد في حد الضد كقولهم الزوج هو عدد يزيد على الفرد
بواحد ثم تقولون ان الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد وكذلك اذا اخذ
المضاف في حد المضاف اليه كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان
تاخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس وغيره واما المتقابلات
بحسب السلب والعدم فلا بد وان تاخذ الموجب والملكة في حديهما من
غير عكس واما الذي ياخذ المتاخر في حد الشيء فكقولهم الشمس كوكب يطلع
نهارا ثم النهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك
التحديد المشهور للكمية بانها قابلة للمساواة وغير المساواة وللكيفية بانها
قابلة للمشابهة وغير المشابهة فهذا وما اشبهه من المعاني الصارفة عن
الاصابة في الحدود • حد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا انه هو
القول الدال على ماهية الشيء اي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل من
جنسه القريب وفصله ٥ حد الرسم الرسم التام قول مولف من جنس
الشيء واعراضه اللازمة له حتى يساويه والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء
تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص او قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات
الباري عز وجل لا حد له ولا رسم له لانه لا جنس له ولا فصل له

ولا تركيب



ولكن هو

ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه لقول يشرح اسمه وهو انه الموجود الواجب
الوجود الذي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره او يكون وجود سواه الا
فايضا عن وجوده فهذا شرح اسمه ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي
لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الحد ولا با
لاضافة ولا يتغير لا بالذات ولا في لواحق الذات غير مضافة ولا في
لواحق مضافة تعالى وعز حد العقل العقل اسم مشترك لمعان
عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الاولى في الانسان فيكون حده انه قوة بها
يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكتسبه الانسان بالتجارب
من الاحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات
يستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلثة
هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل واما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء
فهي ثمانية معان احدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان
وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه ان هذا العقل هو التصورات
والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما يحصل بالاكتساب
ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس فمن ذلك العقل النظري والعقل
العملي فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الاشياء والامور
الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس هي مبدا التحريك
القوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من اجل غاية مظنونة ثم للعاقل
بقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولاني وهي قوة
للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد ومن ذلك

العقل بالملكة وهو استكمال يعني القوة حتى يصير قوة قريبة من الفعل لحصول الذي
هي كيفيات البديهيات عقلا ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في
صورة ما وصورة معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل ومن ذلك
العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول
من خارج ومن ذلك العقول التي تعالى تسمى العقول الفعالة وهي كل ماهية
مجردة عن المادة اصلا فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل
فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة
وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود واما من جهة ما هو عقل فعال
فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة
الى الفعل باشراقه عليه حد النفس النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان
والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية
فحد النفس بالمعنى الاول انه كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وحد
النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن
مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة والذي هو فصل النفس الانسانية
والذي بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الكلية الملكية ويقال العقل
الكلي وعقل الكل والنفس الكلية ونفس الكل فالعقل الكلي
هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لاشخاص
الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل الكل فيقال بمعنيين
احدهما جملة العالم والثاني الجرم الاقصى الذي تعالى يحرك جرم الكل
ويحركه حركة الكل لان الكل تحت حركته فعقل الكل باعتبار
المعنى الاول فشرحه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات

والكلية

والذي بالفعل هو فصل النفس الانسانية والذي بالقوة هو فصل او خاصة من النفس الملكية

الرابع

غايات

التي لا يحرك ولا بالعرض ولا يحرك الا بالتشويق وكثر عدده بهذه الجملة هو العقل
الفعال في الانفس الانسانية وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الاول
والمبدأ الاول هو مبدع الكل واما الكل فهو باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي
هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك لحركة الكل على
سبيل التشويق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد عن الموجود الاول
واما النفس الكلية ونفس الكل فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين
مختلفين في جواب ما هو التي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ونفس الكل
على قياس عقل الكل جملة الجواهر غير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للاجسام
السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي والجوهر الغير الجسماني الذي
هو كمال اول للجرم الاقصى محرك له لحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي
ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس
الكل هو مبدأ اقرب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود
بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فائض عن وجوده حد الصورة الصورة
اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان
وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالا ثانيا وعلى الحقيقة التي
تقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع فحد الصورة بالمعنى
الاول هو النوع انه مقول على كثيرين في جواب ما هو ويقال عليه
آخر في جواب ما هو بالشركة انه غيره وحد الصورة بالمعنى
الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان
وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح
قوامه دونه ولاجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل للانسان

هو العقل الفعال في الا
وهذه الجملة

ونسبة نفس الكل الى

وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده
مفارقا له لكن وجوده بالفعل حاصل به مثل صورة النار في هيولى النار
فان هيولى النار انما تقوم بالفعل بصورة النار او بصورته لقوى حكمها حكم صورة
النار وحد الصورة بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح
قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة
الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له وربما قيل صورة للكمال
المفارق مثل النفس وحده انه جزء غير جسماني مفارق يتم به وبجزء جسماني
نوع طبيعي حد الهيولى اما الهيولى المطلقة فهو جوهر وجوده بالفعل
انما يحصل لقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة
تخصه الا معنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو ان وجودها حاصل لها بالفعل
بذاتها وتقال هيولى لكل شيء من شانه ان يقبل كمالا ما وامرا ما ليس فيه
فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه هو موضوع
في الموضوع يقال موضوع لما ذكرناه وهو كل شيء من شانه ان يكون له كمال ما
وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال
هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب
او ايجاب في المادة المادة قد يقال اسما مرادفا للهيولى وقد يقال
مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيرا يسيرا
مثل المني والدم لصورة الحيوان فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن
من نوعه في العنصر العنصر اسم موضوع للاصل الاول في الموضوعات
فيقال عنصر للمحل الاول الذي باستحالته يقبل صورا تتنوع بها الكائنات عنها
اما مطلقا وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية وهو المحل الاول

من الاجسام التي تتكون عنه سائر الاجسام الكائنة بقبول صورها في الاسطقس
الاسطقس هو الجسم الاول الذي باجتماعه الى الاجسام اولى مخالفة له في النوع
ويقال انه اسطقس لما يتركب منها فلذلك قيل انه اصغر اجزائها ينتهي
اليه تحليل الاجسام فلا يوجد فيه قسمة الا الى اجزاء متشابهة في الركن
الركن هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك والعناصر فالشيء
بالقياس الى العالم ركن وبالقياس الى ما يتركب منه اسطقس وبالقياس
الى ما يتكون عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب او الاستحالة معا او بالاستحالة
عنه وحده عنصر فان الهواء عنصر للسحاب بتكاثفه وليس اسطقسا له
وهو اسطقس وعنصر للنبات والفلك هو ركن وليس باسطقس
ولا عنصر لصورة ولصورته موضوع وليس لعنصر ولا هيولى
اذ اعني بالموضوع محل لا امر فيه بالفعل ولم يعن به محل متقوم بنفسه وعني
بالهيولى محل والعنصر محل هو بالقوة شيء ما يكون عنه ولم يعن بالهيولى
الجوهر المستكمل بكمال يحله وهذه الاشياء التي هي الهيولى والموضوع
والعنصر والمادة والاسطقس والركن تقال بعضها مكان بعض
حد الطبيعة الطبيعة مبدا اول بالذات لحركة ما هو فيه بالذات
وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي والقوم الذين جعلوا
في هذا الحد زيادة وقالوا انها قوة سارية في الاجسام هي مبدا كذا
وكذا فقد سهوا واخطؤوا لان هذه القوة المستعد في هذا الموضع انما
هو مبدا تغير في غير المتغير فكانهم قالوا ان الطبيعة هي مبدا تغير وهذا
هذيان وقد يقال طبيعة للعنصر وللصورة الذاتية وللملكة وللحركة
التي عن الطبيعة تشابه الاسم والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على

١

المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الاعضا وعلى الحركات وعلى
النفس النباتية ويستخدم كل واحد من هذه حد الطبع الطبع هو كل
هيئة يستكمل بها نوع من الانواع سواء كانت فعلا او انفعالا وكانه
اعم من الطبيعة وقد يكون الشيء بغير الطبيعة وليس على الطبع مثل الاصبع
الزائدة وشبه ان يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست
بالطبع بحسب الطبيعة الكلية حد الجسم الجسم اسم مشترك يقال على
معان فيقال جسم لكم متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثة بالقوة ويقال
جسم لصورة يمكن ان نفرض فيها ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا
ذات حدود متعينة ويقال جسم للجوهر مولف من هيولى وصورة
بهذه الصفة والفرق بين الكم وبين هذه الصورة ان قطعة من الماء
والشمع كلما تبدل شكله تبدلت فيه الابعاد المحدودة الممسوحة
ولم يبق واحد منها بعينه واحدا فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة
لهذه الاحوال وهو جسميته واحدة بالعدد من غير تبدل ولا تغير
وكذلك اذا تكاثف وتخلخل لم يستحل صورته الجسمية واستحال
ابعاد فاذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة
التي هي من باب الجوهر حد الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال
جوهر لذات كل شيء كان كالانسان او كالبياض ويقال جوهر
لكل موجود ذاته لا يحتاج في الوجود الى ذات اخرى تقارنها حتى
يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال جوهر لما كان
بهذه الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد متعاقبا عليه ويقال
جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة



الذين ذكرهم ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقوا
بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع
الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان
يكون في محل فليس في موضوع وكل موجود وان كان كالسواد
والحرارة والحركة فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدا الاول جوهر بالوجه
الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثالث والهيولى
جوهر بالمعنى الثاني والثالث والصورة جوهر بالمعنى الخامس وليس
جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا مشاحة في الاسامي
حد العرض العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل
ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي
المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرضي ويقال عرض لكل معنى
يحمل على الشيء لاجل وجوده في اخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى
وجوده في اول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط والابيض
اي الشيء والبياض الذي يحمل على قعنس والثلج ليس هو عرضا بالوجه الاول
والثاني وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي
هو محمول غير مقوم هو جوهر ليس في موضوع ولا في محل بل البياض
هو كذلك ثم البياض لا يحمل على قعنس والثلج الا بالاشتقاق
ولا يحمل كما هو وحركة الارض الى سفل عرض بالوجه الاول والثاني والثالث
وليس عرضا بالوجه السادس والخامس والرابع بل حركة الى فوق هو عرض
بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس والرابع
حد الملك الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مائت

موجود للشيء الخارج عن ذاته ويقال عرض لكل معنى

ومو واسطة بين الباري عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه
نفسي ومنه جسماني حد الفلك هو جرم بسيط كري غير قابل للكون
والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه حد الكوكب
هو جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه ان ينير غير
قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه حد الشمس
هو كوكب اعظم الكواكب كلها جرما واشدها ضوءا ومكانه الطبيعي في الكرة
الرابعة حد القمر هو كوكب مكانه الطبيعي في الفلك الاول من شانه الاسفل
ان يقبل النور من الشمس على اشكال مختلفة ولونه الذاتي الى السواد
حد الجن هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه
ان يتشكل باشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل معنى اسمه حد النار
هي جرم بسيط طباعه ان يكون حارا يابسا متحركا بالطبع عن الوسط
ليستقر تحت كرة القمر حد الهواء هو جرم بسيط طباعه ان يكون
حارا رطبا مشفا لطيفا متحركا الى المكان الذي تحت كرة النار وفوق
كرة الماء والارض حد الماء الماء جرم بسيط طباعه ان يكون باردا
رطبا مشفا متحركا بالطبع الى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق
الارض حد الارض الارض جرم بسيط طباعه ان يكون باردا
يابسا متحركا الى الوسط نازلا فيه حد العالم العالم هو مجموع الاجسام
الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة
كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل حد الحركة الحركة كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من
القوة الى الفعل لا في آن واحد واما حركة الكل فهي حركة الجرم الاقصى على

الوسط



التغير

الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها حد الدهر
يضاهي الصانع وهو المعنى المعقول من اضافة الثبات الى النفس في
الزمان كله حد الزمان الزمان يضاهي المصنوع وهو مقدار الحركة من
جهة المتقدم والمتاخر حد الآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي
والمستقبل من الزمان وقد يقال آن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل
بالآن الحقيقي من جنبيه حد النهاية هي ما يصير الشيء ذو الكمية الى حيث
لا يوجد وراءه منه شيء ما فيه حد ما لا نهاية له هو كم اي جزء اخذت
وجدت منه شيئا خارجا عنه غير مكرر حد النقطة النقطة ذات غير
منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط حد الخط هو مقدار لا ينقسم
في غير جهة امتداده بوجه ما وهو نهاية السطح حد السطح مقدار يمكن
ان يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم حد البعد
البعد هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين يمكن الاشارة الى جهته
ومن شانه ان يتوهم فيه ايضا نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق
بين البعد وبين المقادير الثلثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي
من غير سطح مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال فيه واحد بالفعل
نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان
متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون ذلك سطحا
اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال وانما يكون فيها خط اذا كان
فيها سطح فرق اذن بين الطول والخط والعرض والسطح لان البعد الذي
بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين
هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض حد

المكان المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر
الجسم المحوي ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه جسم
ويقال مكان بمعنى ثالث الا انه غير موجود وهي ابعاد مساوية لابعاد
المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان يبقى من غير متمكن كانت
بعينها هي الخلاء وان كان لا يجوز الا ان يشغلها جسم كانت هي ابعاد غير
ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود الخلاء
بعد يمكن ان نفرض فيه ابعاد ثلاثة قائمة لا في مادة من شانه ان يملاه جسم
وان يخلو عنه الملاء هو جسم من جهة ما يمانع ابعاده دخول جسم آخر فيه
العدم الذي هو احد المبادي هو ان لا يكون في شيء ذات هي من شانه
ان تعتقد ويكون فيه السكون هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون
في شيء حال واحد من الكم والكيف والاين والوضع زمانا فهو حد عليه
في آنين السرعة كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان
قصير البطوء كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل
الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة
الى جهة ما الخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع
الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع الحرارة
كيفية فعلية تحرك ما تكون هي فيه الى فوق بما تحدثه من الخفة فيعرض ان
تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف
في الكثيف وتكاثفا من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف
البرودة كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات
لحصرها الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف

اقول



اقول يجب ان يسقط من الحدين ما اورده لتفهيم اللفظ ويستعمل الباقي
الرطوبة كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكل الغريب بسهولة
ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسها ووضعها اللذين بحسب حركة
جوهرها في الطبع اليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر
والتشكل الغريب عسرة الترك له والعود الى شكلها الطبيعي الخشن
هو جرم سطحه ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع الاملس هو جرم سطحه
ينقسم الى اجزاء متساوية الوضع الصلب هو الجرم الذي لا ينفذ دفع
سطحه الى داخل الا بعسر اللين هو الجرم الذي يسير دفعه
بسهولة الرخو جرم لين سريع الانفصال الهش جرم
صلب سريع الانفصال المشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شانه
ان يرى بتوسطه لون ما وراءه التخلخل اسم مشترك يقال للتخلخل
لحركة الجرم من مقدار الى مقدار اكبر بلا ان يصير قوامه ارق مع وجود
اتصاله ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء الجسم
عن تقارب منها الى تباعد يتخللها جرم ارق منها وهي حركة في
الوضع والاول في الكيف ويقال تخلخل لهيئة وضع اجزاء على هذه
الصفة ويفهم ضد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على
اربعة معان تقابله لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والآخر كيفية
والثالث حركة في الوضع والرابع وضع الاجتماع وجود اشياء
كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله المتماسان
هما اللذان نهاياتهما معا في الوضع ليس يجوز ان يقع بينهما شيء ومن
المداخل هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد

المتصل اسم مشترك يقال لثلثة معان احدها هو الذي يقال له متصل
في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم وحده انه ما من شانه ان يوجد
بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل للانقسام بغير نهاية والثاني
والثالث يعني المتصل لغيره فاولهما من عوارض الكم المتصل
بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان
نهاياتهما واحدة والثاني حركة في الوضع ولكن مع وضع وكل ما نهاية
ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي الزاوية والمعنى
الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان
المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية
الاخرى في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها
ببعض واتصال الرطوبات بالعظام واتصال الموميات بالعرا
وبالجملة كل مماس ملازم عسر القبول المقابل المماسة الاتحاد
اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول واحد ذاتي او عرضي
مثل اتحاد الققنس والثلج في البياض والنور والانسان في الحيوان
ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم
والرائحة في التفاحة ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول
في ذات واحد كحصول الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد
لاجتماع اجسام كثيرة اما بالتماس كالمدينة واما بالمماسة كالكرسي
والسرير واما بالاتصال كاعضاء الحيوان واحق هذا الباب
باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة
لبطلان خاصيتها لاجل ارتفاع حدودها المشتركة لبطلان نهاياتها

بالاتصال



بالاتصال والتتالي كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر
من جنسها التوالي هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبداء
محدود وليس بينهما شيء آخر من بابها حد العلة العلة كل ذات
وجود ذات آخر انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا
بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل حد المعلول المعلول كل ذات
وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده
ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا
من وجوده هو ان يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود انما
يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة
بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون لها في نفسها الامكان
فيكون لها في نفسها لا بشرط الامكان ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب
ولها في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا لا بشرط وبين
قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عرض ابيض وبين قولنا عرض لا ابيض
واما معنى قولنا مع وجوده فهو ان يكون اي واحد منهما فرض موجودا
لزم ان يعلم ان الآخر موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الآخر مرفوع
والعلة والمعلول معا بهذا المعنى الذي بين الفرضين وان كان وجههما اللزوم
مختلفين لان احدهما وهو المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الآخر
قد كان بذاته موجودا حتى وجد هذا واما الآخر وهو العلة فلما فرضت موجودة
لزم ان يتبع وجودها وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعا لزم ان يحكم
ان العلة كانت اولا مرفوعة حتى يصح رفع هذا لا ان رفع المعلول اوجب
رفع العلة واما العلة فاذا رفعناها وجب رفع المعلول لا لكان العلة التي

رساله حدوث عالم

سمی بعضها حد الابداع الابداع اسم مشترک لمفهومین احدهما تاثیر
شی لا عن شی ولا بواسطة شی والمفهوم الثانی ان یکون للشی وجود مطلق
عن سبب بلا متوسط وله فی ذاته ان لا یکون موجودا وقد افقد الذی له فی ذاته
افقادا اما ما حد الخلق الخلق اسم مشترک فیقال خلق لافادة وجود کیف
کان ویقال خلق لافادة وجود حاصل تحت عن مادة وصورة کیف کان
ویقال خلق لهذا المعنی الثانی بعد ان یکون لم یتقدمه وجودها بالقوه
لتلازم المادة والصورة فی الوجود حد الاحداث الاحداث
یقال علی وجهین احدهما زمانی والآخر غیر زمانی ومعنی الاحداث الزمانی
ایجاد شیء بعد ان لم یکن له وجود فی زمان سابق ومعنی الاحداث
الغیر الزمانی هو افادة الشی وجودا ولیس له فی ذاته ذلک الوجود
لا بحسب زمان دون بل فی کل زمان کلا الامرین حد القدیم
القدیم یقال علی وجوه فیقال قدیم بالقیاس وقدیم مطلق
فالقدیم بالقیاس هو شیء زمانه فی الماضی اکثر من زمان شیء آخر
هو قدیم بالقیاس الیه واما القدیم المطلق فهو ایضا یقال
علی وجهین یقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذی
بحسب الزمان فهو الشی الذی وجد فی زمان ماض غیر متناه
واما القدیم بحسب الذات فهو الشی الذی لیس لوجود ذاته
مبدا اوبه وجب فالقدیم بحسب الزمان هو الذی لیس له مبدا زمانی
والقدیم بحسب الذات هو الذی له مبدا یتعلق به وهو الواحد
الحق تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا
قد تم کتابه فی یوم السبت ٩ شوال سنه ٦٦٩

رب يسر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم والثقة بالله العليم الحكيم
الحمد لله الذي تفرد بالقدم والازلية واختص بالوجوب
والسرمدية واستاثر بالالهية والخالقية وسلك بنا
بلطفه الكافي شرايع النجاة وترجيح ما هو الحق في كثير
من المسايل النزاعية الواقعة في المعقولات و
المنقولات والصلوة والسلام على افضل الرسل
وسيد الكل في الكل محمد خاتم النبيين وعترته الطاهرين
المعصومين اما بعد فيقول افقر خلق الله الغني
محمد الشهير بشمس الجيلاني غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع
من له حق عليهما وعليه ووفقنا لتبيان ما هو الصواب
في معضلات الشفاء والاشارات هذه رسالة
في اثبات حدوث العالم قد اتقنت مني بحسن فضل
ربي مستعملة مقدماتها كما لا يخفى على المتتبع الماهر لكن
ترتيب تلك المقدمات على وجه يؤدي الى حدوث العالم
ودفع الشكوك والشبهات على ما يجيء في هذه الرسالة

ما يخص



مما يختص بها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وارجو من كرامه
التام العام ان يجعلها وسيلة شريفة ليوم القيام و
ان يجعلها محفوظة من عناد اهل الشر والفساد ومن خبث
المتعلمين الذين لم يتعلموا الا علم ولا تعلم من الاستاد
ولم يتعودوا سلوك طريق الرشاد والسداد فها
انا اشرع في المقصود متوكلا على منبع الخير والجود
فنقول ان المحققين قالوا بالوجود الذهني واثبتوه و
قالوا ان للاشياء وجودا بانفسها في الذهن وقالوا
بان العرضيات ليست في مرتبة الذات والذاتيات
لان الماهية من حيث هي لا هي فهي في مرتبة الماهية من حيث
هي لا يصدق الا الذات والذاتيات وجميع العرضيات
كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات حتى الوجود
ايضا في تلك المرتبة ولو لم يكن تلك المرتبة العقلية لما امكن
التمييز بين الوجود وبين الماهية ولما امكن التمييز بين المعروض
الذي هو الماهية وبين العارض الذي هو الوجود فاثبات

هذه المرتبة العقلية ضروري لاثبات كثير من الاحكام العقلية
كما ان اثبات اصل الوجود الذهني ضروري لكثير من الاحكام
العقلية فيصدق في تلك المرتبة سلب العرضيات
سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا لان سلب العدولي
يرجع الى ربط السلب لا سلب الربط وما كان في مرتبة
المهية او ما هو عين المهية فهو صدق لما هو خارج عن المهية
من حيث هي في تلك المرتبة لان الذاتيات والعرضيات
انما يتميز احدهما عن الاخر عند العقل في تلك المرتبة التي
هي التفات العقل الى الذاتيات فقط دون العرضيات
وليس الالتفات الا الوجود الذهني فثبت الوجود
الذهني وثبت ظرف التمايز بين الذاتيات والعرضيات
فجميع العرضيات اي الامور الخارجة عن المهية سواء
كانت امورا وجودية او امورا عدمية كاذبة في مرتبة
المهية من حيث هي ولا يكون شيء منها ثابتة للمهية من حيث
هي في مرتبة المهية من حيث هي واذا لم يكن شيء منها ثابتة

في تلك

[illegible]

فوجود الذهن ظرف التمايز بين الذاتيات والعرضيات

في تلك المرتبة فتكون معدومة في تلك المرتبة لانه لا واسطة
بين الوجود والعدم كما هو المحقق واذا كانت جميعها معدومة
في تلك المرتبة يلزم صدق سلب تلك المرتبة الامور الخارجة
في تلك المرتبة سلبا بسيطا تحصيليا لان مصحح صدق ذلك
السلب ليس الا عدم تلك الامور في تلك المرتبة والمفروض
ان عدم تلك الامور واقع في تلك المرتبة فيصدق السلب
البسيط في تلك المرتبة بلا مرية وبما حققنا يندفع توهم
جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة ولما ثبت صدق السلب
البسيط في تلك المرتبة لزم انفكاك المهية من حيث هي عن
جميع الامور الخارجة عنها في تلك المرتبة وان كانت
غير منفكة عنها وملحوظة بها في نحو من انحاء الوجود بحسب
نفس الامر ومن انفكاك المهية عن عرضياتها في مرتبة من
حيث هي يلزم تقدم المهية على عرضياتها لان مفهوم التقدم
لا تتجرد عن الانفكاك ولا يتحقق بدون الانفكاك في ظرف
يتحقق فيه التقدم كما ان التقدم الزماني او المكاني لا يتحقق

بدون الانفكاك المتقدم عن المتاخر بل يتصور الانفكاك فى ظرف
المتقدم فيصح ثبوت التقدم للمتقدم مع الانفكاك عن وجود المتاخر
عن وجود المتقدم والانفكاك وجود المتاخر عن وجود المتقدم
لا يتصور الا ان يكون المتاخر معدوما فى الظرف الذى
يثبت التقدم للمتقدم لانه لو كان المتاخر موجودا فى الظرف
الذى يكون المتقدم ثابتا للمتقدم و التاخر و المعية امور
متنافية غير مجتمعة بالقياس الى شئ واحد فظهر مما حققنا
انه لابد فى كل تقدم يتحقق ثابت لامرما فى ظرف ما من امرين
احدهما انفكاك المتاخر عن المتقدم فى ظرف التقدم و
ثانيهما عدم المتاخر فى الظرف الذى يثبت التقدم للمتقدم
واذا تحفظت ما تلونا عليك فاعلم ان العلة والمعلول ليست
بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا تتحقق الا بين
امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية ولا شك فى ان
العلة والمعلول بينهما علاقة افتقارية لان المعلول علاقة
افتقاريه الى علته فلا يتصور بينهما معية ذاتية بل لابد

عدم المعدوم انما يعقل بعد الوجود او العدم لا بالوجود لا العدم م

ان يكون

ان يكون ذات العلة متقدمة على ذات المعلول و وجود العلة
ايضا متقدم على وجود المعلول لان العقل الغير المشوب
بالوهم يحكم بان العلة قد وجدت فوجد المعلول بعلية
او ثم وجد المعلول بعلية على ما قال الشيخ فى الاشارات
الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا و ذلك اذا كان
وجود هذا عن اخر و وجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود
الا حصل له الوجود و وصل اليه الحصول واما الاخر فليس
يتوسط هذا اليه وبين ذلك الاخر فى الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر
وهذا مثل ما يقول تحركت يدى فتحرك المفتاح او ثم
تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فتحركت يدى او
ثم تحركت يدى وان كانا معا فى الزمان فهذه بعدية
بالذات انتهى كلامه وقال المحقق الطوسى قدس سره القدوسى

اى جملة الوجوه الكثيرة

اى المتاخر

اى العلة

اى الاخر الذى هو العلة

اى المعلول

اى المعلول

اى حركة المعلول

العلة

في شرح هذا المقام بعد نقل اعتراض فخر الدين الرازي و
ذكر الاعتراض موما قاله بقوله ان كان المراد بتقدم
العلة على المعلول كون المؤثر في الشيء مؤثرا فيه وهذا تكرار
خالي الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة
تصوره هذا اعتراضه بعبارته وبعد نقل هذا الاعتراض
قال شارح المحقق واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على
الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس
الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته
بل الغرض بيان امكان العلم بكونه غير التقدم الزماني فان
الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود
هذا التقدم انتهى كلامه وحاصله ان تقدم العلة على المعلول
معناها بالذات امر بديهي لان كل امرين بينهما علاقة
افتقارية يحكم العقل بديهة بتقدم المفتقر اليه على المفتقر
بالذات وليس التقدم منحصرا على التقدم الزماني كما
ظنه الجمهور لان المأنوس عندهم هو التقدم الزماني

فالتقدم

[illegible] كونها مؤثرة فيه كون [illegible] مولانا العلامة [illegible] على المعلول

فالتقدم عندهم هو التقدم الزماني ولهذا قالوا بان وجود
العالم بعد عدمه انما يكون بعدية زمانية بمعنى ان العالم كان
معدوما في الازل في زمان موهوم ثم وجد بعد عدمه في زمان
اخر موهوم ايضا لانهم لم يتعقلوا شيئا خارجا عن الزمان ولقد
بسطنا هذا البحث وكشفنا ما هو الحق في حواشينا على الالهيات
التجريد وشرحها الجديد والحاشية التي علقها العلامة الخفري عليها
فارجع اليها وسيجيء الملخص في هذه الرسالة ايضا وقوله
الوجود اشارة الى ان ما فيه التقدم هو الوجود وقال
الشيخ في الهيات الشفاء التقدم والتاخر وان كانا مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء
وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر
ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور
عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان انتهى كلامه
والغرض من نقل تلك الاقوال ان الحكماء وارباب البصيرة
من العقلاء قائلون بان العلة متقدمة على معلولها بالذات

اي شيء مشترك بين تلك الوجوه الكثيرة
وهو الامر المشترك هو ان يكون للمتقدم

وثبوت التقدم الذاتي للعلة على معلولها ليس بفرض فارض
واختراع مخترع فكما ان العلة يحمل عليها انها شيء وانها علة
وانها واحدة بحسب نفس الامر فكذلك يحمل عليها انها متقدمة
على معلولها بالذات بحسب نفس الامر وكل محمول يكون محمولا
بحسب نفس الامر لابد ان يكون مصحح الحمل امرا واقعيا في نفس الامر
والا لم يكن المحمول محمولا بحسب نفس الامر والضابطة الكلية
في الحمل ان كل محمول يحمل على موضوع ولا يكون ذلك على الموضوع
المحمول محمولا اختراعيا محضا فذلك فرع تحقق مصحح حمل ذلك
المحمول ويكون ذلك المصحح متحققا في ذلك الموضوع فلا يخلو
من ان يكون ذلك المصحح في مرتبة الذات والذاتيات
فذلك المحمول محمول ذاتي نحو الانسان حيوان ناطق و
الانسان حيوان والانسان ناطق ام لم يكن ذلك المصحح في
مرتبة الذات والذاتيات بل يكون ذلك المصحح في المرتبة
المتأخرة عن الذات والذاتيات فذلك المحمول محمول عرضي
نحو الانسان شاعر فان ذلك المحمول محمول عرضي لان

مصحح

مصحح حمل شاعر ليس في مرتبة ذات الانسان ولا في مرتبة
ذاتيات الانسان والا يلزم ان يكون كل انسان شاعرا
بل يكون مصحح حمل شاعر هو الموزونية المتأخرة عن ذات
الانسان وذاتياته فكل محمول اما محمول ذاتي او محمول عرضي
اذا عرفت هذا فنقول حمل متقدم على العلة ليس من قبيل
حمل الذاتيات بل يكون من قبيل حمل العرضيات ومصحح
حمل العرضيات لابد ان يكون متحققا في المرتبة المتأخرة عن
الذات والذاتيات ولا يجوز ان يكون حمل متقدم على
العلة من قبيل حمل الذاتي لان حمل الذاتي لا يتوقف ثبوته
على غير الذات وحمل متقدم متوقف على غير الذات والذاتيات
على الامر الخارج عن الذات والذاتي لانك قد عرفت
ان التقدم لا يتصور بدون انفكاك المتقدم في ظرف المتأخر عن ص
التقدم وانفكاك المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم
لا يتصور الا بان يكون المتأخر معدوما في ظرف وجود
المتقدم للمتقدم فلذلك ثبوت التقدم للمتقدم امر ان

احدهما وجود المتقدم في ظرف التقدم وثانيهما تحقق عدم المتأخر
في ظرف ثبوت التقدم للمتقدم ولما كان التقدم امرا ثابتا
للعلة بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون عدم المتأخر ايضا
واقعا في نفس الامر لان عدم المتأخر مصحح لذلك التقدم
ولا ثبوت للتقدم بدونه ونفس الامر منحصرة في الذهن و
الخارج فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت التقدم هو الذهن
او الخارج ففي اي موضع يكون بين العلة والمعلول معية
خارجية كحركة اليد والمفتاح فلا يكون ظرف ثبوت التقدم
للعلة نفس الخارج لان المعية الخارجية والتقدم الخارجي
بالقياس الى امر واحد في الخارج متنافيان والمتنافيان
لا يجتمعان ولو بالنسبة الى علة بل لا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم
للعلة هو الذهن فقط اذا عرفت هذا فنقول ان كان العالم
ازليا كما تقول القائلون بقدم العالم فالعقل الاول صادر
اول ويكون وجوده مع وجود الواجب جل شانه في الخارج
ولا انفكاك بينهما بحسب الوجود الخارجي كحركة اليد والمفتاح

بلغ

وقد ثبت ان العلة متقدمة على المعلول بالذات بحسب نفس الامر
فذلك التقدم يجب ان يكون في الخارج او الذهن ولما
كان المفروض المعية الخارجية فلا بد ان يكون ظرف ثبوت
التقدم للعلة هو الذهن فقط فلا يخلو اما ان يكون ذلك الذهن
هو ذهن اخر قبل الصادر الاول وهو باطل لانه يلزم ان
لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا وايضا ننقل
الكلام الى ما هو قبل الصادر الاول ويلزم التسلسل او يكون ذلك
الذهن هو ذهن الصادر الاول فلا بد ان يحصل في ذهن
الصادر الاول حقيقة علته لا عنوانها لان المتصف بالعلية
والتقدم انما هو ذات العلة وحقيقتها لا عنوانها ولا بد
ان يحصل حقيقة الصادر الاول ايضا في ذهنه لا عنوانه
لان المتأخر انما هو ذات الصادر الاول لا عنوانه ولا بد
ان يكون حقيقة الصادر الاول اذا حصلت في ذهنه حاصلة
فيه في المرتبة المتأخرة عن وجود علته في ذهنه حتى يحصل
التقدم الذهني للعلة بالقياس الى معلولها فلا بد ان يحصل

في ذهنه صورتان احديهما صورة علمية وثانيتهما صورة نفس ذاته
فيلزم ان يكون الصادر الاول عالما بذاته علما حضوريا
وعلما حصوليا ايضا في آن واحد ودفعة واحدة والمعلوم
الواحد المعين بالقياس الى عالم واحد معين لا يجوز ان يكون
معلوما بالعلم الحصولي والحضوري معا لان المعلوم بالعلم
الحضوري يرجع الى ان المعلوم حاضر بذاته عند العالم لا بصورته
والمعلوم بالعلم الحصولي يرجع الى ان المعلوم حاضر عند العالم
بصورته لا بذاته ففي العلم الحصولي لابد من التكثر لانه
لابد من الصورة وذي الصورة وفي العلم الحضوري لابد
من انتفاء الصورة وذي الصورة فالعلم الحضوري والحصولي
نوعان من العلم متنافيان ولا يمكن اجتماعهما لانه لا يجوز ان
يكون معلوم واحد شخصي معلوما لعالم واحد شخصي بالعلم
الحضوري والحصولي معا لانهما متنافيان كالوجود الذهني
والخارجي فكما ان اجتماعهما في ظرف واحد ممتنع كذلك اجتماع
العلم الحصولي والحضوري لمعلوم واحد بالقياس الى عالم واحد

محال

محال ولان المعلوم بالعلم الحضوري معناه ان المعلوم حاضر عند
العالم باعتبار الوجود الاصيل والوجود العيني والمعلوم
بالعلم الحصولي معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار
الوجود الظلي لا العيني فلا يجوز اجتماعهما بالقياس الى معلوم
واحد شخصي لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالفعلية فكيف
يجوز ان يكون العالم الواحد الشخصي معلوما لذاته بالعلم الحضوري
والحصولي معا دفعة واحدة مجتمعة وبالجملة المعلوم بالعلم
الحضوري مثل الشخص الخارجي والمعلوم بالعلم الحصولي هو الشخص
الذهني ولا شك ان الشخص الذهني غير الشخص الخارجي
فالمعلوم بالعلم الحضوري يجب ان يكون امرا والمعلوم بالعلم
الحصولي امرا آخر لان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل
والوجود الخارجي وجود اصيل غير ظلي فاذا كان الوجود
الذهني والخارجي امران متنافيان فلا يجوز ان يكون امر
شخصي بعينه موجودا بوجود ذهني ووجود خارجي مع
بقاء تشخصه بعينه بل يجب ان يكون الموجود بالوجود الذهني

شخصا والموجود بالوجود الخارجي شخصا اخر غيره كما يظهر بادنى
تامل وان اغمضنا عن ذلك فنقول الصورتان الحاصلتان
في الصادر الاول اعراض قائمان بذهن الصادر الاول
فيكونان صورتين علميتين للصادر الاول وجميع العلوم
فائضة من جنابه جل شانه لان جميع العالم سوى الواجب جل شانه
قابلون للعلم لا فاعلون له فلا بد لها من علة فاعلية وجميع
علوم الصادر الاول وجميع كمالاته غير العلم ايضا لا يكون
منفكة عن ذاته بل هي ثابتة لذات الصادر الاول مع وجوده
في الازل على تقدير كون الصادر الاول ازليا فكما ان الواجب
جل شانه ليس له تقدم على الصادر الاول في الخارج على تقدير
ازلية الصادر الاول بل الثابت من التقدم هو التقدم
الذهني فقط فكذلك ليس للواجب جل شانه تقدم على
الصور العلمية للصادر الاول في الخارج فلا بد ان يكون
تقدم الواجب جل شانه على الصور العلمية بعد ما ذهبنا آخر
غير التقدم الذي يكون بالقياس الى الصادر الاول فالصورتان

العلميتان

العلميتان القائمتان بالصادر الاول يكونان امرين معلولين
اذ ليس كنفس الصادر الاول والمفروض ان العلة يجب
ان يكون لها التقدم على المعلول بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون
للعلة المفيضة لهاتين الصورتين تقدم عليهما ايضا
كالتقدم على نفس الصادر الاول وذلك التقدم ليس الا في
الذهن فلا بد ان يحصل علة الصورتين في ذهن الصادر الاول
متقدمة عليهما لان ظرف ثبوت التقدم للعلة على المعلول
منحصر في الذهن على تقدير كون المعلول ازليا فلا بد من انفكاك
العلة عن المعلول في الوجود الذهني بمعنى ان يكون العلة موجودة
في الذهن في مرتبة من الذهن ولا يكون المعلول موجودا في
تلك المرتبة ولما كان كل موجود في الذهن وجودا علميا
معلولا فيكون هو معلولا ايضا والعلة لها تقدم على المعلول
فلا بد من تقدم اخر وهكذا الى غير النهاية بالفعل فيلزم التسلسل
الخ وايضا نقول ملاحظة الامور الغير المتناهية بالفعل
لا شك في جوازها اجمالا فح نفرض جميع السلسلة المتسلسلة

الغير المتناهية بالفعل يكون ايضا ممكنا معلولا فلا بد ان يكون
متاخرا عن العلة في الذهن ايضا وهكذا فلا ينتهي الى حد
فيلزم التسلسل في جانب العلة التامة والصورية ويلزم [جميعها صح]
ايضا ان يكون ما فرضنا انه جميع المعلولات لا يكون جميع
المعلولات بل بعضها فالتاخر بحسب الوجود الذهني لازم
للتسلسل وملزوم التسلسل غير واقع وبالجملة يلزم ترتب امور
غير متناهية مجتمعة موجودة في الواقع وترتب امور غير
متناهية موجودة في نفس الامر محال بديهيا واتفاقا بين [مجتمعة صح]
الحكماء والمتكلمين فان قيل لا يلزم التسلسل لان العلة اذا
حصلت في العقل هذا المفهوم الواحد كاف في الحكم
بالتقدم بعد ان العقل الاول يلاحظها ويحكم بان شيئا في
معلولاتها لا يكون في مرتبة وجودها بل يكون وجود جميع [موجودا صح]
معلولاتها متاخرا عن وجودها ويكون وجود جميع المعلولات
في المرتبة المتاخرة عن وجود تلك العلة الموجودة في
العقل الاول ومثل ذلك ما اذا كان العالم حادثا غير

ازلي

غير ازلي فان علة العالم موجودة في الازل منفكة عن وجود
العالم في الخارج وذلك الوجود الواحد الازلي الخارجي
كاف في تقدمها على معلولاتها [وجودات جميع] قلت هذا قياس مع الفارق
لان العالم اذا كان حادثا وعلته ازلية فيكون علة العالم
موجودة في الخارج بوجود لا يكون ذلك الوجود معلولا
ويكون وجودات اجزاء العالم منتهية الى علة لا يكون
وجودها معلولا فلا يلزم التسلسل بخلاف ما اذا كان العالم
ازليا لا يكون تقدم وجود علة العالم على وجود العالم
تقدما في الخارج بل في الذهن فقط فيكون ظرف تقدم
وجود العلة على وجود المعلول منحصرا في الوجود الذهني
فيكون العلة الموجودة في الذهن متقدمة على معلولها في
الذهن فالمتقدم هو الوجود الذهني لا الوجود الخارجي
وكل وجود ذهني معلول لان الوجود الذهني موقوف على
الذهن لانه لولا الذهن لم يحصل الوجود الذهني ايضا فالوجود
الذهني متوقف على امر اخر وكل امر متوقف على امر آخر

يكون معلولا له فجميع الوجودات الذهنية معلولات وايضا
الوجود الذهني ما هو الا العلم الحصولي فيكون الوجود الذهني
هو وجود الصور العلمية للذاهن وكل صورة علمية صفة للعالم
الذي يكون تلك الصورة قائمة به وكل صفة معلولة لموصوفها
لتحقق العلاقة الافتقارية بين الصفة والموصوف ووجوب الانتهاء الى الانتهاء
الى وجود متقدم لا يكون له علة بل لما كان التقدم كسب
الوجود الذهني فيكون كل متقدم ذهني معلولا وكل معلول له علة
متقدم عليه فيلزم التسلسل فان قيل لا يجوز حصول حقيقة الواجب
بالذات في الذهن لان كل موجود ذهني ممكن فلو حصل الواجب
بالذات في الذهن لزم انقلاب الماهية قلنا هذا الكلام حق
وبيان لفساد آخر غير التسلسل الذي ذكرناه فعلى تقدير كون
العالم ازليا يلزم التسلسل الذي ذكرنا وابتناء لزوم التسلسل
مبني على المماشاة مع الخصم في جواز حصول حقيقة الواجب
بالذات في الذهن وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية
وبالجملة اذا كان العالم ازليا ويكون ظرف تقدم وجود

علم العالم

٢٠

علة العالم على وجود العالم هو الذهن فقط يلزم محذوران
احدهما انقلاب الماهية وثانيهما التسلسل وكل واحد من
المحذورين يكون امرا برأسه لكن لزوم التسلسل مبني على
المماشاة وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية واعلم ان القائلين
بقدم العالم قائلون بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر
وهذا التقدم اتفاقي بين جميع الحكماء بل بين جميع العقلاء
ولهذا ادعى المحقق الطوسي قدس سره العلم البديهي فيه
كما نقلنا عنه سابقا وبعد القول بوجوب تقدم العلة على
المعلول لا يصح القول بازلية العالم والا لزم التسلسل المحال
وانقلاب الماهية ايضا على ما عرفت شروحها فالقول بازلية
العالم ملزوم للتسلسل وملزوم المحال غير واقع فازلية العالم غير
واقع فبطل قدم العالم وثبت حدوثه لانه لا واسطة
بين القدم والحدوث فان قيل لا يلزم من القول بتقدم العلة
على المعلول بحسب نفس الامر انفكاك العلة عن المعلول في
ظرف ما من نفس الامر لان المراد من التقدم الذي يكون ثابتا

يحب بنفس الامر ان دار
المحتاج لا يكون في درجة ذات
المحتاج اليه واذا لم يكن ذاته
في درجة ذاته فيجب ان لا يكون
بينهما معية ذاتية وعدم المعية الذاتية
مستلزم لتاخر ذات المحتاج عن ذات المحتاج اليه
فيلزم ان يكون المحتاج اليه سابقا والمحتاج
لاحقا بحسب نفس الامر بلا وصف ان يعتبر
واعتبار معتبر ولا يتحقق السبق واللحوق
بحسب نفس الامر الا بتحقق الانفكاك
الواقع بحسب نفس الامر من الانفكاك
فلا بد من وجود نحو من انحاء الانفكاك
بحسب نفس الامر والا يلزم ان لا يصح
الحكم بالسبق واللحوق بحسب نفس الامر
والمفروض خلافه فوجب نحو الانفكاك لوجود
مصحح ذلك الانفكاك وهو العلاقة الافتقارية
والانفكاك بحسب نفس الامر اما زماني او ذاتي
والاول مستلزم للخلف والثاني متعين
وهو المطلوب

[illegible]

للعلة من حيثية ذات العلة بمعنى ان العلة يكون بحيثية لو لاحظها
لاحظ لكان يحكم بان العلة متقدمة على معلولها والمعلول
متأخر عنها وهذه الحيثية ثابتة للعلة ابدا سواء لاحظها
لاحظ او لا فيكون التقدم ثابتا للعلة بدون لزوم انفكاك
العلة عن المعلول في ظرف ما قلت حمل متقدم على العلة لا يخلو
من ان يكون بحسب الفرض والاختراع كانياب الاغوال
او بحسب نفس الامر من دون الاختراع فان كان على التقدير الاول
فهو باطل باتفاق كافة العقلاء وان كان على التقدير الثاني
فيكون حمل متقدم على العلة بحسب نفس الامر ويكون المحمول محمولا
واقعيا لا اختراعيا وكل امر يكون محمولا على موضوع بحسب
الواقع ونفس الامر فلا يخلو من ان يكون محمولا ذاتيا او محمولا
غير ذاتي ومصحح المحمول في المحمول الذاتي هو الذات والذاتيات
والمحمول الغير الذاتي لا يكون مصححه هو الذات والذاتيات بل لا بد
من امر آخر سوى الذات والذاتيات كالانسان مثلا فانه يحمل عليه
انه حيوان وانه ناطق ومصحح هذين المحمولين ليس الا ذاته

عنه بل

عنه بل يكون امرا داخلا في قوامه ويحمل عليه ايضا انه كاتب
وشاعر وليس مصحح شيء من هذين المحمولين ذات الانسان
او ما هو داخل في قوامه بل يكون مصحح المحمولين المذكورين
امرا خارجا عن الذات والذاتيات ويحمل عليه ايضا
انه موجود ومصحح هذا الحمل ايضا ليس ذات الانسان
بما هو انسان ولا ما هو داخل في قوام ذات الانسان بل لا بد
من امر آخر وهو الاستناد الى الجاعل وكذا القياس في سائر
المحمولات الغير الذاتية فانه لا بد فيها من امر آخر سوى الذات
والذاتيات اذا عرفت هذا فنقول انه لا شك ان حمل
متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذات والذاتيات بل لا بد
من الامر الآخر سوى الذات والذاتيات وذلك الامر الآخر
هو انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة لانه لا يتصور
التقدم الذي يكون بحسب نفس الامر الا بتحقق الانفكاك
بين وجود المتقدم وبين وجود المتأخر في نحو من انحاء
نفس الامر ووعاء من اوعية نفس الامر كما يظهر بادنى التفكر

فهو أن يتقدم بكونه علة ما بحسب نفس الامر لا بد من الانفكاك
بحسب نفس الامر ونفس الامر منحصر في الذهن والخارج
فلا بد اما من الانفكاك الذهني او الخارجي والذهني
مستلزم للمتقدمتين المذكورتين فيبقى الخارجي وهو المطلوب
لانه مستلزم لبطلان ازلية العالم فيلزم حدوث العالم
كما هو اجماع اهل الملل من آدم الى الخاتم وعليهما وعلى آلهما
الصلوة والسلام من الله ومن الملائكة ومن جميع الامم
فان قيل اذا حصلت حقيقة العلة في الذهن فلها
اعتباران احدهما باعتبار ما هي هي من دون ملاحظة شيء من العوارض
منها حتى الوجود الذهني لها وثانيهما ملاحظتها حيث
التمثل الذهني والوجود الذهني ولا شك ان كلا منهما
من الاعتبارين اعتبار بحسب نفس الامر فيجوز ان يكون
بالاعتبار الاول علة لمعلولها وبالاعتبار الثاني معلولة
لعلتها فلا يلزم التسلسل في الوجود قلت هذا غير مفيد لان
الكلام في ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول

اعلم ان هذا المسلك انما هو يدل على حدوث ما سوى الله
من الممكنات فان من جملة الممكنات عند القائلين بزيادة
الصفات الكمالية في الواجب جل شأنه صفاته
الكمالية لانهم قائلون بزيادتها في الواجب جل شأنه
لكونهم قائلين بكونها ازلية فاذا دل الدليل على
الممكن دل على بطلان ازلية الصفات الكمالية
ايضا فيلزم عليهم ان لا يكون الواجب جل شأنه اولا متصفا
بالصفات الكمالية في الخارج ثم [illegible]
عاريا عن الصفات [illegible] وهذا امر فضيع [illegible]
[illegible]

لان المقوم

لان المقوم قطعية جعلوا الوجود ما فيه التقدم وجعلوا ظرف
التقدم الذهني وظرف المعية الخارج على ما صرحوا به
فاذا كان الوجود ما فيه التقدم فلا بد ان يكون تقدم العلة
على معلولها باعتبار الوجود لا باعتبارها بما هي هي من دون
ملاحظة الوجود فلا بد ان يكون العلة مأخوذة مع التمثل الذهني
والوجود الذهني واذا اخذت مع التمثل الذهني يكون معلولة
لان كل موجود ذهني معلول وكل معلول متأخر الوجود عن وجود
علته فلا بد من الانفكاك ايضا وذلك الانفكاك اما
في الذهن او الخارج ويسوق الكلام الى آخره فيلزم
الخ او الانفكاك الخارجي وما تقرر عند المحققين من ان
المهيات علل للوازمها بدون مدخلية احد الوجودين
فليس مرادهم ان المهية مجردة عن الوجود علة للازمها
بل مرادهم ان احد الوجودين لا دخل له في علية اللازم
ومع ذلك يكون الوجود مما مع العلة في مرتبة العلية لان
الامر الغير المصحوب للوجود يكون لا شيء صرفا فكيف

مقصور منه العلية والانفصال ش فوق مرتبة علية الماهية
للازمها لكون الماهية مصحوبة مع الوجود وذلك الوجود
غير وجود اللازم الذي هو المعلول والا يلزم تقدم الشيء على
نفسه فعلى تقدير موضع وزمن العلة والمعلول لابد من تعدد
الوجود احدهما وجود العلة والاخر وجود المعلول ويكون
وجود المعلول متاخرا عن وجود العلة في نفس الامر كما عرفت
مشروحا وايضا نقول سلمنا ان الماهية علة في الذهن
لها اعتباران على ما مر ذكرها لكن كلاهما باعتبار التمثل
الذهني موجودة في الذهن كما باعتبار [illegible] ايضا
في الذهن غاية ما في الباب ان الوجود الذهني والتمثل الذهني
لا يكون ملحوظا معها ومن عدم ملاحظة الوجود الذهني معها
لا يلزم عدم قيامها به بل يكون قائمة بالذهن وكل قائم بالذهن
معلول فلا بد من تقدم العلة عليها بالوجود وبالجملة الكلام
الحق فلم المقدمتان المذكورتان علم [illegible] اخذ الماهية لا باعتبار
المذكورين وفرض اخذ المقدمتين المذكورتين والحكم

ان انفكاك

ان انفكاك وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في
الخارج انما هو انفكاك دهري لا انفكاك زماني والا يلزم
ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة لان الزمان
مقدار الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية المتحرك الذي هو الجسم
لان الحركة من خواص الاجسام ومن ازلية الجسم يلزم ازلية العقل
لان الصادر الاول لا يصح ان يكون الا العقل بناء على ان
الواجب جل شانه واحد حقيقي ولا يصدر من الواحد الا الواحد
على ما هو مبرهن في مقامه فالمتكلمون القائلون بانفكاك
وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في الخارج
انفكاكا زمانيا يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث هم
لا يشعرون كما هو شعارهم في كثير من المسائل فان قيل
معنى قولهم العلة متقدمة على المعلول هو ان العقل اذا
لاحظ وجود العلة ووجود المعلول ولاحظ ان وجود
المعلول موقوف على وجود العلة دون العكس يحكم بان
وجود العلة اولى من وجود المعلول لا ان وجود العلة

التقدم على وجود المعلول في وعاء من اوعية نفس الامر حكم
انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة في وعاء من اوعية
نفس الامر حتى لزم انفكاك بطلان ازلية العالم على ما
بيانه قلت ليس التقدم والاولوية مترادفين لان
مفهوم التقدم غير مفهوم الاولوية بلا نزاع وما ورد
في عبارات القوم هو التقدم على ما في كلام الشيخ
وغيره من الحكماء وجمع العقلاء فحمل التقدم الواقع
في كلام القوم على الاولوية ارتكاب مجاز وارتكاب المجاز
لا يصح بدون تحقق الصارف عن المعنى الحقيقي وليس فليس
وايضا العلاقة الافتقارية كما انها موجبة للتقدم
موجبة للاولوية ايضا غاية ما في الباب ان يكون
التقدم بحسب نفس الامر موجبا للانفكاك بحسب نفس الامر
واما الاولوية فلا توجب الانفكاك ولا تنافيه ايضا
وبالجملة لم ينكر احد من العقلاء تقدم العلة على المعلول
في نفس الامر بل العقلاء قاطبة صرحوا بتقدم العلة

على المعلول

على المعلول كما هو ظاهر عند اهل التتبع وايضا في كل
موضع يتحقق العلاقة الافتقارية بين امرين يحكم العقل
الغير المشوب بالوهم بانه ليس بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر
لان المعية الذاتية لا تتصور الا بين امرين لا يكون بينهما
علاقة افتقارية وقد صرح الشيخ وغيره بجواز المعية
الزمانية بين العلة والمعلول ولم يجوزوا المعية الذاتية
بينهما بل صرحوا بالتقدم الذاتي للعلة بحسب نفس الامر و
التأخر الذاتي للمعلول بحسب نفس الامر لان شان الحكماء
اثبات احوال الاشياء على ما هي عليها في نفس الامر لا بحسب
الاختراع كما يثبت الاغوال واذا لم يكن بينهما معية
ذاتية بحسب نفس الامر يجب ان يكون احدهما متقدما بالذات
على الاخر بحسب نفس الامر وهو معنى التقدم الذاتي بحسب نفس الامر
ولما ذكرنا صرح الحكماء والعقلاء قاطبة بان العلة متقدمة
بالذات على المعلول بحسب نفس الامر واذا ثبت التقدم
الذاتي انتفت المعية الذاتية ثبوتا بحسب نفس الامر بحسب

ان يكون نفس الامر ظرف ثبوت التقدم وهي منحصرة في الذهن
والخارج فلا بد ان يكون ظرف التقدم الخارج او الذهن
والتقدم الذهني مستلزم للمتقدمين المذكورين فيثبت في الخارج
وهو المط فان قيل لا يجوز ان يكون العالم كان اولا
معدوما بالعدم الدهري الازلي ثم صار موجودا في الازل
بالوجود الحادث الدهري على ما ذهب اليه القائلون
بحدوث العالم قلنا لا لانه لو كان العالم معدوما في
الازل بالعدم الدهري الازلي فيكون ذلك العدم متحققا
في الخارج فلا يخلو اما ان يكون ذلك العدم واقعا بلا علة او
واقعا بعلة فان كان واقعا بلا علة فيكون ذلك العدم
واجب التحقق ولا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم
واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده
كشريك الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود
العالم والحال ان العالم موجود بالفعل فكيف يجوز ان يكون
عدمه واجبا وان كان واقعا بعلة فلا بد ان يكون تلك العلة

هو عدم



هو عدم علة وجود العالم لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
كما ان وجود المعلول مستند الى وجود العلة كذلك عدم المعلول
مستند الى عدم العلة ويلزم العياذ بالله عدم الواجب جل شانه
لان وجود العالم مستند الى وجود الواجب بلا نزاع بين العاقلين
بحدوث العالم وبين القائلين بقدمه فاذا كان وجود العالم
مستندا الى وجود الواجب فيجب ان يكون عدمه مستندا
الى عدمه لما تقرر ان المعلول مستند الى علته وجودا وعدما
فظهر انه لو كان العالم معدوما في الازل يلزم المح ويستلزم المحال
غير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع واذا لم يكن عدم
العالم واقعا في الازل فيجب ان يكون وجوده واقعا في الازل
لان كل امر لا يخلو عن الوجود الخارجي والعدم الخارجي معا بل لا بد
ان يتحقق اما الوجود او العدم ولا واسطة بينهما كما هو التحقيق
فاذا كان عدم العالم في الازل ممتنعا لكنه غير واقع في الخارج الازلي
فيلزم قدم العالم ويبطل الحدوث قلنا الوجود قسمان
وجود ازلي ووجود غير ازلي وكذا العدم ايضا قسمان عدم

[illegible]

ازلی وعدم غیر ازلی والوجود الازلی والعدم الازلی بالقیاس
الی شیء واحد متنافیان لا یجتمعان ولا یرتفعان معا ایضا فلا یخلو شیء
من الاشیاء عنهما معا ولا عن احدهما ایضا لان کل امر اما ان یکون
موجودا فی الازل او معدوما فیه ولا واسطة بینهما واما العدم
اللاازلی والوجود اللاازلی فبینهما منع الجمع لانهما متنافیان لا
یجتمعان لو مالف علة بالقیاس الی شیء واحد فی آن واحد او زمان
واحد واما فی آنین او زمانین فیجوز کالحوادث الزمانیة فانه یجوز
ان یکون حادث زمانی موجودا بالوجود اللاازلی فی زمان ومعدوما
ایضا بالعدم اللاازلی ای العدم المسبوق بالوجود فی زمان آخر
بعد زمان الوجود کما فی جمیع الحوادث الزمانیة الغیر الابدیة
فانها موجودة بوجود لا ازلی فی زمان ومعدومة ایضا بالعدم
استمرار الوجود فی زمان آخر بعد زمان الوجود واما رفعهما معا
بالقیاس الی شیء واحد فیکون جائزا لانه یجوز ان یکون شیء واحد موجودا
ازلا وابدا کالواجب جل شانه فانه یصدق علیه تعالی انه لا یکون
موجودا بالوجود اللاازلی ولا یکون معدوما بالعدم اللاازلی

ایضا

ایضا ولا یلزم من ارتفاع الوجود اللاازلی ارتفاع الوجود رأسا
لان الوجود اللاازلی اخص من الوجود ومن ارتفاع الاخص الذی
هو الوجود اللاازلی لا یلزم ارتفاع الاعم الذی هو الوجود علی الاطلاق
لان الوجود علی الاطلاق له فردان احدهما الوجود الازلی والآخر
الوجود اللاازلی فاذا ارتفع الوجود اللاازلی لم یلزم منه رفع الوجود
الاعم لجواز تحققه فی ضمن الوجود الازلی فاذا تحقق الوجود الازلی
فیجوز ان لا یتحقق الوجود اللاازلی وان لا یتحقق العدم اللاازلی
ایضا بل ان لا یتحقق العدم اصلا بالقیاس الی ذلک الموجود الازلی
لانه اذا تحقق احد النقیضین وهو الوجود العام فی ضمن الوجود
الازلی الابدی یجوز ان لا یتحقق النقیض الآخر وهو العدم فی ضمن
جمیع الافراد اذا عرفت تلک المقدمات فنقول العدم
الدهری الازلی بما هو عدم دهری ازلی مع قطع النظر عن دوام
الدهر واستمراره الدهری لا یکون منافیا للوجود اللاازلی
لان منافاته للوجود اللاازلی انما هو بحسب الدوام والاستمرار
فقط لا باعتبار اصل العدم الدهری الازلی بما هو عدم دهری

ازلي لانه يجوز ان يكون لشيء واحد عدم دهري ازلي فان استمر ذلك
العدم ولم ينقطع اصلا يلزم ان لا يوجد ذلك الشيء اصلا وان
لم يستمر ابل صار منقطعا فيجوز ان يصير ذلك الشيء موجودا
في لا ازل بعد ما كان معدوما بعدم الازلي الدهري ويكون وجوده
بسبب قطع استمرار ذلك العدم الازلي الدهري والعالم الحادث
بالحدوث الدهري من هذا القبيل لانه كان معدوما بالعدم الدهري
الازلي ولم يستمر ذلك العدم بالقياس الى الابد بل انقطع دوام
واستمراره بسبب علة الوجود الازلي للعالم ولما كان الوجود
الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود
الازلي واجب بلا علة كما ان الوجود لما كان ممتنعا على
شريك الواجب فيكون عدم شريك الواجب واجبا بلا علة
لكن فرق بين كون شريك الواجب واجب العدم وبين كون
العالم واجب العدم لان شريك الواجب لما كان يمتنع عليه
الوجود ازلا وابدا صار واجب العدم ازلا وابدا كليا بخلاف
العالم فانه لا يكون ممتنعا ازلا وابدا الكلي بل يمتنع وجوده
وجوده م

الازلي

الازلي فقط لا وجوده الازلي والابدي معا كشريك الواجب و ذلك
لان وجوده الازلي انما صار ممتنعا لاجل ضرورة تقدم وجود العلة
على المعلول كما عرفت مشروحا وما وجب لثبوت اصل التقدم
العلة على المعلول انما هو اصل العدم الازلي الدهري السابق
على وجود المعلول لا استمرار ذلك العدم ايضا لان استمرار ذلك
العدم لتوقف حصول وجوب اصل تقدم العلة وهو اصل تقدم العلة
على المعلول لا يلزم الا اصل سبق العدم الدهري على وجود المعلول
ليحصل سبق وجود العلة على وجود المعلول وبالجملة ما هو
ضروري للعلة انما هو يصدق عليه التقدم في الجملة وما هو ضروري
للمعلول انما هو يصدق عليه التأخر وهو مع ذلك يحصل بسبق
اصل العدم الازلي الدهري على وجود العالم ولا دخل لاستمرار
ذلك العدم في اصل ثبوت تقدم العلة على المعلول و
حول المعترض المعارض ان كان العدم الازلي الذي قبل وجود
العالم واقعا بلا علة فيكون ذلك العدم واجبا بالنفس و
اذا وجب تحقق فلا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان لا يكون العالم

[illegible]

والدهري ثبت بالبرهان انما هو [illegible]

واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده كشريك
الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود العالم
اصلا مع ان العالم موجود بالفعل نحو ابه ان فيه غلطا واشتباها
وقياسا مع الفارق لان واجب العدم بلا علة قسمان
احدهما واجب العدم بلا علة ازلا وابدا وبه الاسم يحب ان
لا يوجد اصلا كشريك الواجب واجتماع النقيضين
ثانيهما واجب العدم ازلا فقط لا واجب العدم ازلا وابدا
معا والعالم انما هو واجب العدم ازلا فقط لا ابدا ايضا
فقياس وجوب عدم العالم على وجوب عدم شريك الواجب
ووجوب عدم النقيضين قياس مع الفارق ووجوب
عدم العالم ازلا بلا علة لا يلزم الا امتناع الوجود الازلي
للعالم وامتناع الوجود الازلي للعالم لا يخرج العالم عن كونه
ممكن الوجود بالذات لان الممكن الوجود بالذات هو ما يمكن
نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود فان الاعراض لا يمكن
لها وجود الجواهر والجواهر لا يمكن لها وجود الاعراض والمجردات

لا يمكن

لا يمكن لها وجود الماديات والماديات لا يمكن لها وجود
المجردات وهكذا فيجوز لكل ممكن بالذات ان يمتنع عليه
نحو من الوجود ويمكن له نحو اخر من الوجود فالعالم امتنع عليه
نحو من الوجود وهو الوجود الازلي على ما دل عليه البرهان
وامكن له نحو آخر من الوجود وهو الوجود اللاازلي ولا استحالة
في ذلك فان قيل اذا كان عدم العالم في الازل واجبا
بلا علة فلا يجوز رفعه اصلا ولا يتصور كونه وايضا لو جاز
كونه يجب ان لا يتحقق العدم الازلي للعالم واذا لم يتحقق
عدم الازلي للعالم فيجب ان يتحقق الوجود الازلي له لان كلام
لا يخلو عن تحقق الوجود الازلي له لانك قد عرفت ان بين
الوجود الازلي والعدم الازلي منع جمع ومنع خلو معا
فاذا وجد العالم في اللاازل فلا يخلو من ان يكون عدمه
الازلي باقيا او زائلا لا جائز ان يكون زائلا فبقي ان يكون
باقيا واذا كان باقيا فلا بد ان يكون الحد الذي فيه عدم العالم
غير الحد الذي فيه وجود العالم والا يلزم اجتماع الوجود

او تحقق العدم الازلي له

والعدم للعالم في حد واحد وهو قطر البطلان فلا بد من حدين
احدهما حد الوجود وثانيهما حد العدم فيلزم الامتداد في الدهر
ويلزم ان يكون ما فرض انه دهر لا يكون دهرا بل يكون زمانا لان
حدا او حدا لا يكون الا للامر الممتد فيلزم ان يكون تقدم عدم
العالم على وجوده تقدما زمانيا على ما ذهب اليه المتكلمون لا تقدما
دهريا على ما ذهب اليه الحكماء القائلون بحدوث العالم وايضا
اذا كان العدم السابق الازلي للعالم غير جائز الزوال فيجب ان يكون
باقيا غير زائل واذا كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا لانه لا يعني
في البقاء الا الاستمرار وقد عرفت ان استمرار العدم الازلي لوجود
العالم موجب لعدم وجود العالم راسا مع ان العالم موجود
بالفعل وهذا احد ما نشأ من كون العالم معدوما في الازل
فظهر ان كون العالم معدوما في الازل مستلزم للمحالات كثيرة
ويستلزم انه غير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع و
اذا لم يقع عدم العالم في الازل فلا بد ان يقع وجوده في
الازل لانه لا يخلو شيء من الاشياء عن الوجود الازلي او العدم

الازلي

الازلي على ما مر سابقا ومن وقوع وجود العالم في الازل يلزم
قدمه فيلزم ثبوت القدم وبطلان الحدوث قلت الوجود
الدهري او العدم الدهري ليس معناه ان الدهر يكون ظرفا حقيقيا
كالزمان والمكان بل معنى الوجود الدهري هو نفس الوجود الذي
لا يكون في زمان ولا في مكان وكذا العدم الدهري هو نفس
العدم الذي لا في زمان ولا في مكان فالوجود الدهري هو الوجود
لا بزمان ولا بمكان وكذا العدم الدهري هو العدم الذي لا
في زمان ولا في مكان ولما قام البرهان على وجوب سبق العدم
الازلي على وجود العالم فيكون ذلك العدم الازلي السابق عليه
لا بزمان ولا بمكان لان الزمان والمكان من اجزاء العالم فالعالم
هو مجموع الممكنات التي لا شذ عنها شيء من الممكن وسبق العدم
الازلي انما هو على ذلك المجموع فكيف يجوز ان يتصور كون
عدمه الازلي في زمان فان ذلك الزمان يكون امرا معلولا وقد ثبت
انه لا بد من سبق العلة على المعلول فلا بد من الانفكاك وذلك
الانفكاك اما في الذهن او الخارج وباقي الكلام الى آخره

ان بق ح

فلا بد ان ينتهي الى سبق عدم ازلي لا يكون بزمان ولا بمكان وكذا الحال
في عدم العالم ووجوده دهرا اي عدم لا بزمان ولا بمكان و
وجوده ايضا لا بزمان ومكان وليس عدم العالم في حد من الدهر
ووجوده في حد آخر من الدهر حتى يلزم الامتداد في الدهر ويلزم
ان يكون الدهر منقلبا الى الزمان كما توهم المعترض لانك قد
عرفت ان الدهر ليس عبارة عن ظرف الوجود حقيقة
كالزمان والمكان بل الدهر حقيقة ليس الا نفس الوجود لا بزمان
ومكان ونفس العدم لا بزمان ولا بمكان واذا قيل كذا موجود
في الدهر او معدوم في الدهر فاطلاق الظرفية على الدهر مجاز
ومثل هذا المجاز واقع كما يقال الواجب موجود في الخارج
والعقل موجود في الخارج فانه ليس المراد منه ان الخارج
ظرف حقيقي وقع فيه وجود الواجب جل شانه او وجود
العقل بل المراد من الخارج خارج الاذهان فالمراد من الوجود
في الخارج نفس الوجود الذي لا يكون في الذهن فاطلاق
الظرفية على الخارج مجاز وبالجملة ظرف الوجود حقيقة هو

الزمان



الزمان والمكان واما الدهر والسرمد فليس شيء منهما ظرفا حقيقة
بل اطلاق الظرف عليهما مجاز واذا تحققت ان الدهر ليس
ظرفا بل معناه الوجود لا بزمان ولا بمكان فلم يلزم كون وجود
العالم في حد من الدهر وعدمه في حد آخر منه حتى يلزم الامتداد
في الدهر لان ذلك انما يلزم اذا كان الدهر ظرفا حقيقيا
ممتدا يتصور فيه حد وحد وليس فليس وكذا القياس
العقلي في العدم الازلي للعالم فان الازل ليس ظرفا
حقيقة كالزمان والمكان بل المراد من الوجود الازلي
نفس الوجود الذي لم يسبقه عدم وكذا العدم الازلي
نفس العدم الذي لم يسبقه وجود لا ان الازل ظرف
حقيقي كالزمان والمكان ووقع فيه الوجود الازلي
او العدم الازلي ولا نزاع بين الفريقين في ان وجود الواجب
جل شانه ازلي وليس معنى كون وجود الواجب ازليا ان
الازل ظرف حقيقي وقع فيه وجود الواجب جل شانه
لانه لو كان الازل ظرفا حقيقيا لكان شيئا متحققا في الخارج

فلابد ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والاول ح
والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو ممتنع بحكم البرهان
العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات
معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك اما في الذهن
او في الخارج وسياق الكلام الى ههنا مر سابقا فظهر ان الازل
ليس ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان وهذا الاستدلال جار
في قولنا الواجب جل شانه موجود في الخارج فان الخارج
ليس ظرفا حقيقيا ايضا لانه لو كان ظرفا حقيقيا لكان موجودا
متحققا فلا يخلو ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات
والاول ح لاستحالة تعدد الواجب بالذات بحكم البرهان
العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات
معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك السبق اما
في الذهن او في الخارج وسياق الكلام الى ههنا مر فقد ظهر
بالبرهان ان العدم الدهري الازلي للعالم عدم ازلي ليس في
ظرف حقيقي بل يكون عدما ازليا لا بزمان ولا بمكان و

لا واقعا

لا واقعا في ظرف حقيقي وهذا العدم الازلي ان استمر استمرارا
ابديا ايضا يلزم منه ان لا يوجد العالم راسا وان بقي واستمر
ازلا فقط لا ابدا ايضا فلا ينافي وجود العالم في اللاازل وبالجملة
بقاء ذلك العدم الازلي واستمراره يتصور على وجهين احدهما
بقاؤه واستمراره ازلا وابدا معا وهذا يوجب عدم العالم راسا
وثانيهما بقاؤه واستمراره في نفس الازل فقط لا في الابد ايضا
وهذا لا ينافي وجود العالم في اللاازل فقول المعترض ان العدم
الازلي للعالم ان كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا وقد ثبت
ان استمرار العدم الازلي موجب لعدم وجود العالم فحواه
ان بقاء العدم الازلي للعالم واستمراره يتصور في وجهين
على ما عرفت الان مشروحا فالوجه الذي يكون موجبا لعدم
وجود العالم راسا غير واقع والوجه الذي لا يكون منافيا
لوجود العالم في اللاازل واقع ولا يلزم منه محال اصلا
فالتبس الامر على المعترض وقال ما قال والحاصل ان الوجود
الازلي للعالم لما كان ممتنعا بحكم البرهان فنقيض ذلك

الوجود الازلي وهو رفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود
الازلي يكون واجبا لارتفاعه بلا علة وعدمه بلا علة كعدم
شريك الواجب وعدم اجتماع النقيضين لان امتناع احد
النقيضين مستلزم لوجوب الاخر كما تقرر في موضعه وذلك
الرفع والعدم امر كلي له فردان وكل من ذينك الفردين خصوصية
لذلك الامر الكلي احدهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون
ذلك الرفع والعدم مستمرا ومتحققا ازلا وابدا معا وثانيهما
رفع الوجود الازلي بحيث يكون ذلك الرفع والعدم مستمرا
ومتحققا في الازل فقط لا ازلا وابدا معا والذي يكون واجبا
هو رفع الوجود الازلي والعدم الازلي على الاطلاق اي
الطبيعة الكلية لا شيء من الخصوصيتين المذكورتين لان وجوب الواجب
للطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها لان الفرد عرض للطبيعة
ومن وجوب امر لا يلزم وجوب امر اخر خارج عنه وهو ظاهر
ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي
وعدم ذلك الوجود الازلي يكون واجبا لارتفاعه بلا علة

فالواجب

فالواجب هو نقيض ذلك الوجود الازلي وهو طبيعة رفع
ذلك الوجود الازلي وطبيعة عدم ذلك الوجود الازلي
دون شيء من الخصوصيتين المذكورتين لانهما اخص من النقيض
ومن وجوب الاعم لا يلزم وجوب الاخص فعدم وجود العالم
راسا انما يلزم اذا كانت خصوصية واحدة من تلك الطبيعة
وهي عدم وجود العالم ازلا وابدا واجبة وليس الامر كذلك
لانك قد عرفت ان وجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب الفرد
فلا يكون تلك الخصوصية واجبة واذا لم يكن تلك الخصوصية
واجبة فلا يلزم عدم العالم راسا والخصوصية الاخرى وهي
عدم وجود العالم في الازل فقط ليس لها منافاة لوجود العالم
في اللايزال فوجود العالم في اللايزال وجود دهري وعدم العالم
في الازل عدم دهري فكل واحد من ذلك الوجود وذلك
العدم جزئي من جزئيات الدهر لان الدهر مفهوم كلي وهو وجود
لا بزمان ولا بمكان وعدم لا بزمان ومكان وكل واحد من
ذينك الفردين امر واقعي لا دخل للفرض والاختراع فيه

ذلك ويكونان واقعتين معا ولا منافاة بينهما لان المنافي للعدم
الازلي للعالم انما هو الوجود الازلي للعالم لا الوجود الازلي
ايضا والمنافي للوجود الازلي للعالم انما هو العدم الازلي
له لا العدم الازلي ايضا على ما مر مرارا فان قيل اذا كان
عدم العالم في الازل ووجوده في لا ازل فيصدق ان
عدم العالم قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد وكل
قبلية لا يجامع معها القبل البعد زمانية فيكون قبلية عدم
العالم بالقياس الى وجود العالم زمانية فيلزم ان يكون القبل
في زمان والبعد في زمان آخر بعده واذا كان القبل هو
العدم الازلي للعالم في زمان يلزم ازلية الزمان ومن ازلية
الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم ومن
ازلية الجسم يلزم ازلية الصادر الاول الذي هو العقل فيلزم
قدم العالم على ما ذهب اليه القائلون بالقدم قلت
القبلية والبعدية الخارجيتان قسمان احدهما القبلية والبعدية
الحاصلتان بسبب الكم الغير القار الذي هو الزمان ويعبر

عنها

عنها بالقبلية الحكمية والبعدية الحكمية وثانيهما القبلية الدهرية
والبعدية الدهرية والقبلية السرمدية والبعدية الدهرية
ويعبر عنها بالقبلية الفكية الغير الحكمية والبعدية الفكية الغير
الحكمية وتفصيل المقام ان التقدم الزماني والتاخر الزماني
يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض
فمعروض التقدم الزماني اولا وبالذات هو جزء من الزمان
ومعروض التاخر الزماني اولا وبالذات هو جزء آخر من
الزمان وكل جزء من الزمان مقدار وجزء لمتصل غير قار و
هو الزمان فيكون الموصوف الحقيقي بالتقدم الزماني والتاخر
الزماني مقدارا موجودا في الخارج وكما موجودا في الخارج
ولهذا تخرج عن القبلية الزمانية والبعدية الزمانية بالقبلية
والبعدية الحكميتين ولا توجد القبلية الزمانية والبعدية
الزمانية الا في الزمان والزمانيات اي الحوادث الزمانية
ولهذا اتفق الحكماء قاطبة ان نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة
المتغير الى الثابت او العكس الدهر فظهر ان القبلية الزمانية

ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين بقدم العالم والدهر عند القائلين بحدوثه والوجه في ذلك ان السرمد عبارة عن وجود ما يستلزم سبقه العدم
في الخارج مطلقا فيكون كل سرمدي الوجود قديما ازليا وعند القائلين بقدم العالم يوجد الوجود السرمدي في غير الواجب جل شانه واما عند القائلين بحدوث
العالم فلا يكون الموجود السرمدي الا الواجب جل شانه كما هو المذهب الحق وعلى هذا الحسب لا يكون نسبة الثابت الى الثابت الا الدهر فقط لا السرمد ايضا
سلمه الله

والبعدية الزمانية لا توجد شيء منهما في الثابتات والامور الدهرية
لان الثابتات والامور الدهرية فوق الزمان وفوق الكون
فكيف يجوز كونهما مربوطة بالزمان ليتصور فيها التقدم الزماني
او التأخر الزماني فتقدم الثابتات او تأخرها يكون دهريا
لا زمانيا كما لا يخفى على من دون الفكر في المسائل الحكمية فكما انه
لا بد في عالم الوجود من الزمان كي يعتبر (اي لاعتبار) التقدم الزماني والتأخر
الزماني كذلك لا بد من الدهر ومن التقدم الدهري والتأخر الدهري
لان الثابتات موجودة وليس وجودها وجودا زمانيا
بل وجودها وجود دهري وتقدمها تقدم دهري وقد عرفت
فيما سبق ان العدم الازلي للعالم امر دهري وكذا وجود
العالم ايضا امر دهري فتقدم ذلك العدم على ذلك الوجود
تقدم دهري اي تقدم صريح غير متكمم ولا يجوز ان يكون ذلك التقدم
تقدما زمانيا لان العدم الازلي للعالم فوق الزمان و
فوق العالم فكيف يجوز ان يكون واقعا في زمان و
الحال ان الزمان داخل في العالم المعدوم في الازل

لان البرهان

لان البرهان افاد ان الواجب جل شانه متقدم على
جميع الممكنات المعلولة بحيث لا يشذ عنها شيء من
الممكن المعلول بعدما خارجيا انفكاكيا بحسب الوجود الخارجي
وهذا شامل للزمان ايضا فيكون الزمان معدوما
كسائر اجزاء العالم ولو كان الزمان موجودا في
الازل لزم ان يكون معدوما ايضا في الازل وهو ظاهر
ولما لم يفهم المعترض غير التقدم الزماني ولم يفهم من الموجودات
سوى الزمان والزمانيات فتوهم واجترأ وقال
ان كل قبلية لا تجامع معها البعدية فهي قبلية زمانية
ولم يشعر بان هذه المقدمة الكلية ممنوعة وبالجملة عند
القائلين بحدوث العالم باطلة عند القائلين بقدم
العالم ايضا وعند القائلين بوجود الثابتات لان
القائلين بقدم العالم لم يقولوا بقدم جميع اجزاء العالم
وبازلية وجود اجزاء العالم جميعا بل قالوا بان [illegible]
لان الحوادث الازلية ليست بازلية الوجود اتفاقا

وان لم يكن ازلية وعندهم ان الثابتات موجودات ازلية
فتكون الثابتات موجودة في الازل والحوادث اليومية
معدومة في الازل فيكون وجود الثابتات قبل وجود
الحوادث اليومية قبلية انفكاكية خارجية ويصدق على
هذه القبلية انها قبلية لا يجامع معها القبل البعد والحال
ان الثابتات فوق الزمان وخارجة عن سلسلة الزمان
والزمانيات فلا يتصور كون هذه القبلية قبلية زمانية
لانك قد عرفت ان القبلية الزمانية تعرض اولا وبالذات
لاجزاء الزمان ثم تعرض لما هو داخل في سلسلة الزمان و
مربوطة به كما يظهر بادنى تامل ولما لم تكن الثابتات داخلة
في سلسلة الزمان ومربوطة به اتفاقا وبرهانا فلا يجوز ان يكون
قبليتها بالنظر الى الحوادث اليومية قبلية زمانية بل
وجب ان يكون قبليتها قبلية دهرية بحكم البرهان
واتفاق جميع الحكماء ايضا كما لا يخفى على المتتبع الماهر و
كلام الشيخ في النجاة يؤيد ما ذكرنا من ان الحوادث الزمانية

لما عدم



لما عدم ازلي سابق على وجودها حيث قال فيها وكل ما لم يكن
فلابد له من مادة موضوعة توجد فيها او عنها او معها
وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد ولابد له من
عدم يتقدمه لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلي ولابد من صورة
له حصلت في المادة في الحال والا فالمادة كما كانت
لا تكون فاذن المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة
ثلثة صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدا هو لانه لابد
للكائن من حيث هو كائن وليس عن الكائن منه وهو مبدا
بالعرض لان بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده انتهى بالفاظه
هو قوله فيها او عنها او معها معناه ان المادة يصدق عليها
انها بالقياس الى الصورة سبب فيها باعتبار ان المادة
علة قابلية للصورة الكائنة وهو ظاهر ويصدق عليها
ايضا انها سبب عنها باعتبار الاستعدادات الواردة
عليها السابقة على حدوث الصورة الكائنة ويصدق
عليها ايضا انها سبب معها باعتبار ان المادة بعد

[illegible] الصورة [illegible] ان [illegible]
[illegible] الازلي [illegible]

ان لا [illegible] الحال الان [illegible] الازلي ان الحاصل [illegible]
صادرة [illegible] المادة مستعدة لحصول الصورة الكائنة
في الحال

بارتفاع العدم السابق في الازل او في الابد ارتفاع
باعتبار قطع استمراره في الازل لا باعتبار رفعه
وكونه في الازل على ما هو عليه وما سبق
منه تصحيح

استعداد التام التركيب للصورة الكائنة بكون مع الصورة
الكائنة ولا تقدم زماني بحسب الزمان على الصورة
الكائنة بل يكون معها في الوجود لان ما لم يتقدم عدم
حوادثه لم يصح فان الحوادث الزمانية ليس وجودها
ازليا ولا يصح فان عدمها ازلي لانه اذا لم يكن وجودها ازليا
يجب ان يكون عدمها ازليا لان كل امر اما ان يكون
موجودا ازليا او معدوما ازليا على ما عرفت سابقا
واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان المبادي للكائنات ثلثة صورة
ومادة وعدم موجود في كلام ارسطو وغيره من الحكماء
يظهر بالتتبع فان قلت يجوز ان يكون زمان موهوم
ازلي واقعا بين وجود الواجب وبين وجود العالم و
يكون عدم العالم واقعا في ذلك الزمان الموهوم الازلي
وح يكون تقدم عدم العالم على وجوده زمانيا لا دهريا
قلت لا خلاف في ان الزمان كم متصل غير قار و
القار منحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي واما الكم المتصل

بيان الزمان الموهوم

الغير القار

الغير القار هو الزمان على ما تقرر في موضعه والزمان اذا
كان موهوما فلا يخلو اما ان يكون موهوما اختراعيا محضا
كانياب الاغوال فعلى هذا التقدير يكون فرضه كالاشياء الخرافية
وليس له في الخارج الا الاسم فقط كشريك الواجب
واجتماع النقيضين والمجهول المطلق وبالجملة لا يكون
لعنوانه ذو عنوان في الخارج اصلا ويلحق بالاشياء التقديرية
الاختراعية المحضة التي ليس لها مطابق في الخارج واذا
لم يكن للزمان الموهوم بالمعنى المذكور مطابق في الخارج
لا بذاته ولا باعتبار منشأ انتزاعه فكيف يصير معروضا للعروض
القبلية البعدية لانك قد عرفت ان التقدم الزماني انما
يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ثم يعرض ثانيا
وبالعرض لغير اجزاء الزمان واذا كان الزمان الموهوم
بالمعنى المذكور امرا اختراعيا محضا كانياب الاغوال
فلا يصير منشأ العروض القبلية لا لنفسه ولا لغيره اصلا و
يصير مثل تقدير الليل في النهار وتقدير النهار في الليل

فكما ان تقدير النهار لا تصير منشأ للظلمة وتقدير الليل
لا تصير منشأ للضوء فكذلك تقدير الزمان بتقدير اختراعها
كانياب الاغوال لا تصير منشأ للعروض القبلية والبعدية لا
لنفسه ولا لغيره اما لنفسه فلان الزمان الموهوم بالمعنى
المذكور معدوم في الخارج وليس له ذو عنوان اصلا فكيف
يصير منشأ للآثار الواقعية بحسب نفس الامر واما لغيره
فلان المفروض ان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور معدوم
وليس له ذو عنوان في الخارج والمعدوم بما هو معدوم ليس
منشأ للآثار لا لنفسه ولا لغيره او يكون موهوما لكن لا يكون
موهوما اختراعيا محضا كانياب الاغوال بل يكون موهوما
بحسب نفس الامر ولا شك في ان الموهوم بحسب نفس الامر لابد
له من احد الامرين اما ان يكون موجودا بنفسه او يكون
موجودا باعتبار منشأ انتزاعه اذ لابد له من منشأ
الانتزاع كما ان الكرة اذا تحركت على نفسها فيتوهم
حاق وسطها دائرة عظيمة وفي جانبيها دوائر صغار

متفاوتة

متفاوتة جدا فهذه الدائرة العظيمة والدوائر الصغار و
ان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة باعتبار منشأ انتزاعها
فاذا كان الزمان زمانا موهوما بحسب نفس الامر فلا مح من ان يكون
موجودا بنفسه او يكون موجودا باعتبار منشأ الانتزاع
وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته
وماهيته كم متصل غير قار والكم عرض وكل عرض لابد له من
الموضوع فلا يصح ان يكون موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع
ولو فرض وجوده حالا في الموضوع فيجب ان يكون ذلك الموضوع
موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان وذلك الموضوع
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون
محلا لشيء اصلا فضلا عن الزمان الضعيف الوجود الذي يكون
متغيرا بذاته وتدريجي الحصول والوجود وان لم تكن موجودة
~~بنفسها لكنها موجودة باعتبار منشأ انتزاعها فاذا كان الزمان~~
~~زمانا موهوما بحسب نفس الامر فلا مح من ان يكون موجودا بنفسه~~
او يكون موجودا باعتبار منشأ الانتزاع وكل واحد منهما

باطل اما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته وحقيقته كم متصل
غير قار والكم المتصل عرض وكل عرض لابد في الموضوع فلا
يصح ان يكون موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع ولو فرض
وجوده حالا في الموضوع يجب ان يكون ذلك الموضوع
موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان وذلك الموضوع
لا يجوز ان يكون واجب الوجود وايضا وجميع الثابتات فوق الزمان و
الزمانيات ولا ربط بين الثابتات وبين الزمان لان الزمان
متغير ولهذا قالوا نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير الدهر وايضا الزمان مقدار الحركة والحركة من خواص
الاجسام وايضا الزمان لما كان مقدارا غير قار فلا يقوم
بشيء الا باعتبار التغيرات الواردة عليه كالفلك الاعلى فانه
في كل زمان يحصل له وضع جديد والثابتات ثابتة على
حالها وبالجملة الزمان من خواص الجسم والجسمانيات فكيف يصح
حلوله في الثابت الصرف فلابد ان يكون حالا في موضوع
لا يكون ذلك الموضوع من الثابتات بل يكون من المتغيرات

ولو باعتبار

ولو باعتبار الصفات وذلك لا يكون الا الجسم فيلزم وجود
جسم ازلي وهو باطل بداهة لان البرهان قد افاد انه لا
يكون موجود ازلي سوى الواجب جل شانه وباتفاق المتكلمين
ايضا لانه لا يكون موجود قديم عندهم سوى الله تعالى فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الزمان موجودا بنفسه ولا يكون كما
متصلا غير قار قلت اذا كان الزمان موجودا بنفسه فلا يخلو
من ان يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فلابد ان يكون
داخلا في احد مقولات الاعراض ويكون موجودا حالا
في موضوع ولما فرض ان الزمان موجود ازلي فلابد ان يكون
موضوعه ايضا ازليا وموضوع العرض لا يكون الا الممكن
وسلسلة العرض ينتهي الى الجوهر فيلزم ازلية موجود جوهر
ايضا والحال ان البرهان قد افاد ان لا ازلي من الموجودات
سوى الواجب جل شانه وايضا اثبات الزمان لا يثبت
ان تقدم عدم العالم على وجوده زماني فلابد ان يكون الزمان
كما غير قار وقد عرفت ان الزمان عين الكم الغير القار

لا يمكن وجوده في الازل وان كان جوهرا فيلزم وجود جوهر
ازلي وهو باطل بحكم البرهان وباتفاق المتكلمين ايضا
واما الثاني فلان الزمان اذا كان موجودا باعتبار منشأ
الانتزاع لا باعتبار نفسه فلا بد من القول بوجود منشأ
انتزاعه يكون موجودا ازليا في الخارج وقد عرفت ان الزمان
من خواص الجسم ومن خواص المتغيرات لا الثابتات فلا بد
ان يكون منشأ انتزاع الزمان موجودا ازليا ويكون الزمان
من خواصه وليس ذلك الا الجسم والجسمانيات فيلزم ازلية
الممكن الموجود وقد افاد البرهان ان ما سوى الله تعالى لا يكون
ازليا وباتفاق المتكلمين ايضا فالمتكلمون القائلون
بالزمان الموهوم مع القول بحدوث العالم يلزم عليهم خلاف
مذهبهم من حيث هم لا يشعرون لانه يلزم عليهم القول
بقدم بعض اجزاء العالم او القول بحدوث العالم حدوثا
دهريا لا زمانيا وكل ذلك خلاف مذهبهم فالقول بالزمان
الموهوم من الاقوال الدهرية المخالفة لحكم العقل على ما عرفت

تفصيلا

تفصيلا وايضا الحركة التوسطية الراسمة للحركة بمعنى القطع و
الآن السيال الراسم للزمان الممتد الموهوم لا يخلو عن وجودهما
بين الحكماء والمتكلمين لان النزاع في وجود الحركة بمعنى
القطع والزمان الممتد الذي هو مقدار الحركة بمعنى القطع
فالقول بالزمان الموهوم ملزوم للقول بتحقق الآن السيال
والحركة التوسطية ومن وجودهما يلزم وجود الجسم فتعود
المفاسد المذكورة بحذافيرها وكانهم وقعوا فيما وقعوا
لالفهم بالزمان والزمانيات بحيث لا يكون عندهم
وجود ولا عدم ولا شيء من الاشياء الا كان واقعا في
الزمان الموهوم وهذا اغلاط فاحش وقول وحش ولنعم الحسيب
قد القيناها باذن الله تعالى حبل البرهان على اعناق شياطين
التشكيكات والشبهات وجعلناها مصلوبة في ميدان
سياسة العقل على خشبة التحقيقات التامات والتدقيقات
البالغات وجعلنا صراط الحق امنا للسالكين سبيل الرشد
والذاهبين مذهب السداد الى يوم الميعاد والله ولي

كشيد ان ميدان وكسب ميدان سخندان نعمان
حبر الهم
سبع اهم

بلغ

العضد والعلو وليس الا بانه شرك في القوة والحلول ثم
نقول ايضا قد عرفت فيما سبق ان كل امرين يكون بينهما علاقة
افتقارية فليس بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا تكون
الا بين امرين لا تكون بينهما علاقة افتقارية فاذا تحققت
العلاقة الافتقارية فلا بد من التقدم الذاتي بان تكون ذات
المفتقر لها تاخر ذاتي وذات المفتقر اليه لها تقدم ذاتي
وهذا التقدم الذاتي قد يجب ان لا يكون الا في الخارج
فقط ولا يكون في الذهن قطعا وذلك اذا ثبت بالبرهان
ان ذات المفتقر اليه عين الوجود الخارجي والوجود
الخارجي عين ذاته فاذا ثبت تقدم الذات وجب
تقدم الوجود الخارجي ايضا لانه عين الذات والا
فكل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته يجب ان يكون
تقدمها على معلولها تقدما ذاتيا منحصرا في التقدم بالوجود
الخارجي ويكون وجودها الخارجي متقدما على وجود معلولها
في الخارج فقط لانه اذا كان الوجود الخارجي عين ذاته

فلا يتصور



فلا يتصور ان يحصل العلة الكذائية في الذهن والا لزم تخلفها
عما هو ذاتها وهو الوجود الخارجي وذلك فطري الاستحالة
فلا بد من تقدم الوجود الخارجي ايضا لان المفروض ان الوجود
الخارجي عين ذاتها فاذا كان ذات العلة الكذائية
لها تقدم ذاتي على معلولها فيكون وجودها الخارجي ايضا
متقدما على ذات معلولها لان الوجود الخارجي عين
ذات تلك العلة فكيف يتصور ان تكون ذات العلة
متقدمة على ذات المعلول ولا يكون وجودها الخارجي
الذي هو عين ذات تلك العلة متقدما واذا ثبت تقدم
الوجود الخارجي لزم انفكاك المعلول عن العلة الكذائية
بحسب الوجود الخارجي وقد عرفت ان الانفكاك
الخارجي انما يتحقق اذا لم يكن بين العلة والمعلول معية خارجية
كحركة اليد والمفتاح واذا لم يكن بينهما معية بحسب الوجود
الخارجي فلا بد ان تكون العلة الكذائية موجودة ولا يكون
معلولها موجودا معها والا يلزم ان يكون وجود العلة والمعلول
بزمان

معيه بحسب الوجود الخارجي وهو خلاف المفروض لان المفروض
الانفكاك المنافي للمعية على ما مر سابقا مشروحا بل كان
معدوما في الخارج اولا ثم صار موجودا بتلك العلة فكل علة
يكون وجودها الخارجي عين ذاتها وذاتها عين الوجود
يجب ان يكون وجودات معلولاتها مسبوقة بالعدم الخارجي
وكل وجود يكون مسبوقا بالعدم في الخارج لا يكون ذلك
الوجود ازليا فكل علة يكون وجودها الخارجي عين ذاتها
لا يمكن ولا يتصور ان يكون معلول من معلولاتها ازليا
اذا تمهدت المقدمات فنقول قد قام البرهان على ان الوجود
الخارجي عين ذات الواجب جل شانه وقد عرفت ان
كل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته لا يكون شيء من
معلولاتها ازليا فلا يصح ان يكون شيء من معلولات الواجب
جل شانه ازليا فيكون الازلية والسرمدية مخصصة بجنابه
جل شانه فيلزم ان يكون العالم حادثا دهريا لا حادثا زمانيا
على ما مر سابقا فيكون قدم العالم باطلا على ما ذهب اليه

وفي هذا المسلك يمكن ابطال كون الصفات الكمالية زائدة
على ذات الواجب جل شانه لان كمالات الله عز
والا يلزم خلو الواجب جل شانه عن الصفات الكمالية
اولا في الخارج ثم يتصف بها بعد عدمها عنه
خارجيا ولا يخفى ان هذا ادونا من التميز
وكذا القياس في ابطال العلم الحصولي كما زعم
الشيخ في الالهيات منه

القائلون

القائلون بالقدم والازلية بالقياس الى بعض اجزاء العالم
وللشيخ كلام في التعليقات يمكن تطبيقه على هذا البرهان
الذي ذكرناه مشروحا لانه قال فيها تعليق التقدم في المكان
ان تضع رتبة مثل رتبة الفلك فيكون كل ما هو اقرب اليه
يكون اشد تقدما وفي الفضائل غايات يكون ما كان اقرب اليها
يكون اشد تقدما وفي الزمان الآن تفرضه فكل زمان بعد
من ذلك يكون اشد تقدما وتقدم البارئ على العالم هو تقدم
بالوجود وبالقياس اليه لان الوجود منه بالذات بل هو نفسه
وانما تفرضه في ذهنك ثانيا انتهى قوله بالفاظه والمقصود
بالنقل هو قول الشيخ وتقدم البارئ الى آخره والمستفاد من هذا القول
ان البارئ جل شانه تقدمه على العالم المعلول انما هو باعتبار
الوجود وقد ثبت بالبرهان ان ليس للواجب جل شانه
وجود ذهني قطعا فبقي ان يكون تقدمه تعالى على معلوله تقدما
باعتبار الوجود منحصرا على التقدم باعتبار الوجود الخارجي
الذي هو عين ذاته تعالى ولا اثنينية بينهما اصلا لان العينية

بيان التقدم المكاني

بما في الاثنينية فاذا ثبت العينية بطلت الاثنينية وعدا
بذا البقول لللا الى الوجود شئ ثالث يعني ان وجود الواجب جل
شانه ليس امرا ثالثا بالقياس الى المتقدم والمتاخر بان يكون
المتقدم امرا والمتاخر امرا ثانيا والوجود امرا ثالثا بل الوجود
الخارجي عين ذات المتقدم فيلزم تقدم الوجود الخارجي ايضا
بنا على الاتحاد مع الذات العلة المتقدمة الذي هو البارى
جل شانه ولا يخفى عليك ان الوجود الخارجي الذي هو عين
البارى تع انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي لا نفس هذا
المفهوم الذي هو حاصل في الذهن لان نفس هذا المفهوم الحاصل
في الذهن امر زايد على ذات البارى تع واذا كان زايدا
يكون شيئا ثالثا بالقياس الى البارى ومعلوله وهذا
الشئ الثالث لا يكون الا في الذهن فيكون شيئا ثالثا
واقعا في الذهن وليس الكلام فيه بل الكلام
في الوجود الذي عين ذات العلة المتقدمة و
لا يمكن حصوله في الذهن كذات

كذات البارى جل شانه والى ما ذكرنا مفصلا اشار الشيخ
بقوله وانما تفرضه في ذهنك ثالثا يعني ان الثالث
انما هو ما تفرضه في ذهنك وهو مفهوم الوجود الحاصل
في الذهن الذي يكون زايدا وثالثا وهذا الثالث ليس عين
البارى ونفس المعبر عنه بهذا الثالث عين البارى و
ذاته وهو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي واذا كان
لذات البارى تقدم على معلوله ويكون وجوده الخارجي
عين ذاته وذاته عين وجوده الخارجي فيجب ان يكون
التقدم الثابت للذات ثابتا لوجودها الخارجي ايضا
بنا على ثبوت الاتحاد بين الذات والوجود فيكون
تقدم الواجب جل شانه على معلوله تقدما في التقدم
بالوجود الخارجي واذا كان وجوده متقدما على وجود
المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا فيجب ان يكون وجود
جميع معلولاته جل شانه مسبوقا بالعدم فيلزم ان لا يكون
معلول من معلولاته جل شانه ازليا ويلزم منه بطلان

قدم بعض اجزاء العالم وازليته ووجودها على ما ذهب اليه
القايلون بالقدم واعلم ان البرهان الذي ذكرناه
مشروحا وذكرنا ان كلام الشيخ في التعليقات يمكن تطبيقه
عليه على الوجه الذي فصلناه قد ذكره الاستاد قدس الله
روحه ونور رمسه في اكثر كتبه وتفاخر بانه مما جعله الله
تعالى مختصا بالهامه وفضله به على شركائه في الصناعة وقد
عرفت ان كلام الشيخ المنقول عن تعليقاته يمكن تطبيقه
على ذلك البرهان على الوجه الذي مر البيان فكيف يصح
دعوى الاختصاص منه قدس سره بل لمدع ان يدعي ان
ماخذ هذا البرهان كلام الشيخ في التعليقات وكيف لا وقد
نقل قدس سره في كتاب القبسات هذا الكلام الذي نقلناه
عن الشيخ هو بعينه عنه ايضا فان قيل اذا كان الشيخ متفطنا
بهذا البرهان المبطل لقدم العالم فكيف يصح ان يميل
الى قدم العالم قلت ليس كلام الشيخ في شيء من تصانيفه
نصا بانه يعتقد لقدم العالم بل كلماته مبنية على قول

الفلاسفة

الفلاسفة الجدليين القايلين بالقدم فيكون ما ذكره في
القدم من قبيل نقل ما قاله القايلون بقدم العالم ولهذا قال
في اواخر النمط الخامس من الاشارات بعد نقل مذاهب
المتكلمين في ايجاد العالم ومذهب القايلين بحدوث العالم و
هذه بهذه العبارة فهذه هي المذاهب واليك الاختيار
بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
انتهى كلامه وهذا صريح في ان كلامه يكون خاليا عن الاشارة
الى ميله الى شيء من القدم او الحدوث وسيجيء في كلام الفارابي
لتوجيه كلام ارسطو ما يؤيد ما ذكرنا لتوجيه كلام الشيخ فانظر
ونقول ايضا القايلون بقدم العالم قايلون بازلية العقول و
[illegible] صدق العالم
النفوس الفلكية وجميع الافلاك والعناصر الاربعة فان جميع
المذكورات ازليات سرمدية عندهم وكذلك الزمان الذي
مقدار حركة فلك الافلاك فانه ازلي عندهم فان الفلك مخلوق
متحركا فيكون الفلك والحركة والزمان من الازليات والازلي
لا اول لوجوده فلا اول لوجود الزمان عندهم ويكون الزمان

يعني ان العمدة وما يطلب لغاية الاهتمام هو توحيد الواجب جل شانه تم

ان الزمان لا يجوز ان يكون غير متناه

عندهم غير متناه في جانب الازل ولا اول له في جانب الماضي و
اذا مهدت المقدمات فنقول لا يجوز ان يكون الزمان غير متناه في جانب
الماضي كما ذهب اليه القائلون بقدم العالم لانه لو كان
الزمان ازليا ولا اول لوجوده فيلزم ان يتحقق في جانب الازل
حركات غير متناهية بالفعل لفلك الافلاك ودورات غير متناهية
له بالفعل ايضا في جانب الازل واللازم باطل ويلزم من
بطلان اللازم بطلان الملزوم وهو ظاهر اما بطلان اللازم فلنكتف
في بيانه ببرهان التضايف وبرهان الحيثيات اما برهان

في برهان التضايف والحيثيات

التضايف فبان تقول الدورة اليومية متصفة بالمسبوقية فقط
لانه لم يتحقق بعدها دورة اخرى لتصير سابقة ايضا لان الزمان باعتبار
ذاته كم غير قار بالذات فيكون امرا منقضيا متجددا بان
ينقضي جزء ويتجدد جزء آخر بعده بلا فاصلة وهذا التقضي و
التجدد قد صارا بالفعل بالنظر الى الاجزاء التي في جانب الازل
واما في جانب الابد اعني جانب الاستقبال فلم يحصل التقضي والتجدد
بالفعل كما في الاجزاء التي في جانب الازل بل ستصير منقضية

ومتجددة

ثابتة

[illegible]

ومتجددة كما يظهر بادنى تامل فالمسبوقية لم يتحقق سابقية لها بالفعل
وليست السابقية ثابتة لها بالفعل فالدورة اليومية متصفة
بالمسبوقية فقط وكل دورة فوقها متصفة بالسابقية والمسبوقية
معا فلو ذهبت سلسلة الدورات في جانب الماضي غير متناهية
بالفعل يلزم ان يكون عدد المسبوقية زائدا على عدد السابقية بواحد
ولا شك ولا خلاف في ان المتضايفين الحقيقيين تحت التكافؤ فيهما
بحسب العدد فوجب ان يتحقق في جانب الماضي دورة لم يثبت لها
الا السابقية فقط ليحصل التكافؤ في العدد بين المتضايفات
الحقيقية والدورة المتصفة بالسابقية فقط يكون ابتداء دورة
لانه لا دورة فوقها فوجب ان لا يذهب سلسلة الدورات الى ما
لا نهاية له بالفعل بل وجب ان يكون السلسلة متناهية بالفعل و
ينتهي سلسلة الدورات الى الدورة التي تكون سابقة صرفة
واذا انتهت سلسلة الدورات الى الدورة السابقة الصرفة
فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي ومن تناهي الزمان في جانب الماضي
يلزم تناهي حركة فلك الافلاك في جانب الماضي والمفروض ان

الفلك مطلق شيء كما دام معه وجود الفلك عن وجود الحركة الخارجية
فيلزم تناهي وجود فلك الافلاك في جانب الماضي فيلزم
ان يكون لكل واحد من وجود الزمان و وجود الحركة و وجود
الفلك اول فيلزم ان لا يكون شيء من تلك الموجودات ازليا
لان الازلي لا اول لوجوده فيلزم ان لا يكون شيء من الزمان و
الحركة والفلك ازليا واذا انتفت الازلية لزم الحدوث لانه
لا واسطة بينهما واذا ثبت حدوث الفلك يلزم ان يثبت
حدوث العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة لان
العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة يكون وجودها
مع وجود فلك الافلاك في الخارج ولا نزاع في ثبوت تلك
المعية الخارجية بين القائلين بقدم العالم وبين القائلين بحدوثه
غاية ما في الباب ان يكون تلك المعية الخارجية معية قديمة
سرمدية عند القائلين بقدم العالم ومعية دهرية حادثة
غير ازلية عند القائلين بحدوث العالم فلما انتفت المعية
القديمة السرمدية فوجب ان يتحقق المعية الحادثة الدهرية

المعية الازلية



الغير الازلية فيلزم حدوث العالم حدوثا دهريا وهو المطلوب
والسر الحكمي في وجوب المعية المذكورة اتفاقا هو ان الممكنات
الموجودة في الخارج قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي
كافيا في فيضان الوجود الخارجي وذلك انما يكون فيما فوق الكون
فاذا كان الامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود ولا يكون
صاحب امكان استعدادي فلا يمكن ان يتأخر بعض عن بعض آخر
في الوجود الخارجي بل يجب ان يكون جميع ما فوق الكون مجتمعا
في الوجود الخارجي ويكون بين وجوداتها معية خارجية
والتقدم والتأخر بحسب الذهن فقط وثانيهما ما لا يكون الامكان
الذاتي كافيا في وجودها بل لا بد مع ذلك من الامكان الاستعدادي
ايضا وذلك انما يكون فيما تحت الكون من الحوادث اليومية
فهذا القسم من الموجودات الممكنة يكون بعضها متقدما
في الوجود الخارجي وبعضها متأخرا في الوجود الخارجي لاجل
الامكان الاستعدادي فان قيل الدورات التي في
الماضي لا يكون موجودة واذا لم تكن موجودة فلا يكون متصفة

في بيان ابطال عدم الطاري على الوجود

بان نعتيه ولا بالمسبوقية ولا بشيء من الصفات فلك ان الحق
وجود امر ما في نفس الامر سواء كان في الزمان او الدهر فلا يكذب
وجوده عن محله وجوده نعم يمكن قطع استمرار وجوده لا انه يكذب
وجوده بجميع الدورات وجميع الاشياء التي كانت موجودة
في الزمان الماضي موجودة كل في محله وقس على هذا النسخ الاحكام
الشرعية فان المحصل ان النسخ هو قطع استمرار حكم شرعي لا انه
رفع الحكم الشرعي عن اصله فانه غير صحيح لان الجمع بين الاختين مثلا
اذا فرض انه كان حلالا الى سنة ثم نسخ هذا الحكم وحكم الشارع
حراما فليس معنى ان الشارع رفع الحل الذي كان في السنة واعطى
عن السنة بل معناه ان الشارع قطع استمرار الحل بالحرمة و

النسخ ح

برهان الحيثيات

اما برهان الحيثيات فبان يقال انا ناخذ دورة معينة كالدورة
اليومية مثلا ونجعلها مبدأ ثم نقول ان ما بين هذه الدورة اليومية
وبين اي دورة فرضنا الى اقصى ما بلغه الوهم لا يخلو من ان يكون
متناهيا او غير متناه والثاني باطل والا يلزم ان يكون الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهو فطري البطلان فتعين الاول وهو

ان يكون

ان يكون ما بين الدورة اليومية وبين اي دورة الى اقصى ما
بلغه الوهم يكون متناهيا وهذا مستلزم لتناهي الكل فيلزم
ان لا يكون الدورات المتسلسلة في جانب الماضي غير متناهية
بل يكون متناهية واذا كانت متناهية فيجب ان يحصل اول
دورة في جانب الماضي ينتهي اليها جميع الدورات الغيرها
فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي فيلزم تناهي حركة الفلك
الاعلى في جانب الماضي ايضا لان الزمان مقدارها ولا توجد
الحركة منفكة عن الزمان ولما كان المفروض ان وجود الفلك
في الخارج مع الحركة معية خارجية فيلزم ان يكون لوجود الفلك
ايضا اول وقد عرفت ان وجود الفلك ووجود العقول و
النفوس السماوية والعناصر الاربعة لا انفكاك بين وجوداتها
في الخارج بل يكون الجميع موجودة معا معية خارجية فيلزم ان يكون
لوجود الجميع اول وقد عرفت ان الازلي لا اول لوجوده فيلزم
حدوث العالم بجميع اجزائه وهو المطلوب بقي شيء ينبغي
التنبيه عليه وهو ان برهان الحيثيات يمكن باستعانته

ابطال غير المتناهي بالفعل من الجانبين مثلا اذا فرضنا خطا
او حركة غير متناهية في الجانبين فح يمكن لنا ان نعين نقطة
في اوساط الخط او الحركة ثم نقول ما بين هذه النقطة وكل
نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط او الحركة في اي جهة
من الجهتين لا يخ من ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل فتعين الاول فيلزم التناهي في الجهتين وهو ظاهر
وعلى هذا القياس برهان التطبيق ايضا فانه يمكن على هذه
الطريقة ابطال الغير المتناهي في الجهتين ايضا وكذا يمكن
ابطال الغير المتناهي في الجهات الثلث ايضا بكل واحد
من برهان الجيبيات وبرهان التطبيق كما يظهر بالتامل الصادق
واعلم ان السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين
عند قول الشارح يصدق على كل واحد منها انه متناه قال
وان شارحان للاشراق ذكرا ان الشيء ما حكم على الكل المجموعي
بما حكم به على كل واحد لنكذب كما اذا قلت ما بين كل واحد
وواحد دون الذراع فانه لا يلزم ان يكون الكل دون

الذراع

الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل الحكم
بانه اذا كان ما بين كل واحد واحد واي واحد دون الذراع
فالكل يكون دون الذراع وهو حق لعدم تناول الكلام
واي واحد من الاحاد على الترتيب فقط بل تناول اي
واحد مع اي واحد كان من الاعداد المستغرقة لعدم النهاية
سواء قربت او بعدت مشتملة على اجزائها اولم تشتمل
ولهذا الصدق انه اذا كان ما بين اي عدد واي عدد متناهيا
كان الكل متناهيا وهو لا يسمن ولا يغني من جوع فان
الحكم بكون الكل دون الذراع اذا كان ما بين كل واحد واحد
اي واحد دون الذراع فانه ليس كذلك بل لا بد له من دليل
انتهى كلامه يعني ان ما قال شارحان للاشراق لا يسمن
ولا يغني من جوع في دفع الاعتراض الذي هو ان الحكم الكل
المجموعي وحكم الكل الافرادي لا يكون واحدا فلا يلزم من ثبوت
احدهما ثبوت الاخر فح ثبوت الحكم الكل الافرادي
وهو كون ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع لا يلزم

ان يكون المجموع دون الذراع ايضا لاختلاف الكل المجموعي والكل
الافرادي في الحكم هذا ما اختاره المحشي الشريف وفيما قاله في الحاشية
المنقولة عنه نظر من وجهين الاول ان حكمة الاشراق
ليس لها شرحان بل له شرح واحد وذلك الشرح للعلامة الشيرازي
والشرحان انما هما للتلويحات للشيخ المقتول الاول ابن كمونة
شرح التلويحات وشرح ايضا محمد الشهرزوري الذي كان من
اقارب الشيخ كتاب التلويحات فالشرحان انما هما لكتاب
التلويحات لا لكتاب حكمة الاشراق والثاني انه لم يسقط بها
فصلا الشرحان عن كلامهما ولهذا اعترض عليهما قبل ذلك وهو
لا يسمن ولا يغني من جوع فلنبين مقصودهما بحيث يندفع
الاعتراض فنقول ملاحظة الامور الغير المتناهية وان لم
يكن تفصيلا لكن لا شك في انه يجوز ملاحظة الامور الغير المتناهية
اجمالا بعنوان شامل لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية
بالفعل مثلا اذا جاز التسلسل في الممكن ووجب سلسلة الممكنات
الى ما لا نهاية بالفعل فحينئذ وان لم يمكن ملاحظة تلك

الامور

الامور الغير المتناهية بعنوان التفصيل لكن يمكن بعنوان الاجمال
بان يلاحظ بعنوان صادق على كل واحد واحد وهو عنوان
ممكن فان ممكنا امر كلي شامل لكل واحد واحد من الممكنات
ولمجموع الممكنات ايضا لان المجموع المتألف من الممكنات ممكن
ونقول ايضا ان ما اشتهر من ان حكم الكل الافرادي وحكم الكل
المجموعي مختلف ليس حقا على اطلاقه لانه قد لا يكون فرق
بين الكل المجموعي والكل الافرادي في الحكم والضابطة الكلية
في معرفة ذلك ان الحكم على الفرد لا يخلو من ان يكون على جميع
مقادير وجود ذلك الفرد او بعض مقادير وجوده فان كان
على جميع مقادير وجوده فح لا يختلف حكم كل الافرادي وحكم
كل المجموعي كقولنا كل واحد من الممكنات محتاج الى العلة
فان الحكم بالاحتياج الى العلة على كل واحد من الممكنات
محتاج الى العلة انما يكون على جميع مقادير وجوده اي سواء
كان مع ذلك الممكن الواحد ممكن اخر او لا لان الامكان
علة الاحتياج فكل واحد من الممكن سواء كان مع ممكنات

الضابطة الكلية

الممكن

كثيرة او قليلة و لم يكن شيء من الممكنات اصلا يكون محتاجا
الى العلة وعلى هذا التقدير لا يختلف الكل المجموعي والكل
الافرادي في الحكم لانه كما ان كل واحد من الممكن محتاج الى العلة
كذلك مجموع الممكنات ايضا محتاج الى العلة لان مجموع
الممكنات ايضا ممكن والامكان علة الاحتياج الى العلة
وان كان الحكم على الفرد على البعض بتقدير وجوده دون بعض
مثل قولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف ففي هذه الصورة
يختلف حكم الكل المجموعي وحكم الكل الافرادي لان حصول الشبع
من الرغيف لكل واحد من الانسان انما يكون على تقدير ان لا يكون
معه واحد اخر والا لم يحصل الشبع له منه ونقول ايضا
ملاحظة الواحد متصور من وجهين احدهما من حيث انه
هذا الواحد بخصوصه وبهذا الاعتبار يكون واحدا جزئيا
حقيقيا لا يتناول غيره وثانيهما من حيث انه واحد لا على
التعيين اي لا يلاحظ معه الخصوصية والتعيين وبهذا
الاعتبار يكون كليا متناولا للجزئيات وكذا القياس

في ملاحظة

في ملاحظة النقطة فان النقطة يمكن ان يلاحظ من حيث هذه
النقطة وبهذا الاعتبار يكون امرا جزئيا حقيقيا لا يتناول
غير شخص واحد وثانيهما من حيث انها نقطة ما لا على التعيين
وبهذا الاعتبار يكون امرا كليا شاملا للجزئيات اذا تمهد
المقدمات فنقول في تقرير هذا بالحيثيات بحيث يظهر اندفاع
الاعتراض المذكور وينكشف ما هو فساد برهان من كلامهما
انا اذا فرضنا خطا ممتدا فلا شك انه قابل لفرض النقاط
فيه فلنا ان نعين نقطة ونجعلها ابتداء النقاط التي تكون
ممكنة الانفراض في ذلك الخط فنلاحظ هذه النقطة من
حيث التعين ثم لا نلاحظ بعد تلك النقطة شيئا من النقاط
من حيث التعين بل نلاحظ من حيث انها نقطة ما لا على التعيين
فحينئذ نجعل تلك النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول
اذا كان ما بين هذه النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة
الانفراض في ذلك الخط دون الذراع يلزم ان يكون كل
الخط دون الذراع لان النقطة التي لم نلاحظ معها التعين

بل لو لوحظت من حيث انها امر كلي شاملة ومستغرقة لجميع النقاط
الممكنة الانفراض في ذلك الخط فلا يخرج شيء من النقطة
التي يمكن انفراضها في ذلك الخط عن النقطة التي لوحظت
بعنوان الامر الكلي الشامل للجزئيات فيكون الترديد
بين النقطة المعينة التي حصلت في ابتداء النقاط الممكنة الانفراض
وبين النقطة التي اخذت بعنوان الامر الكلي الشامل لكل
نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط ترديدا حاصرا لجميع ما لا يشذ
عنه شيء من الاحتمال اصلا ولا شك في انه اذا كان ما بين
النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة بعنوان الاجمال
المستوعب لجميع النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الذراع
كان كل الخط ايضا دون الذراع لانك قد عرفت ان الامور الكثيرة
حتى الامور الغير المتناهية يجوز ملاحظتها اجمالا فاذا لوحظت جميع
تلك النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط اجمالا فلم يكن شيء
من النقاط الممكنة الانفراض خارجا عن الملاحظة الاجمالية المستوعبة
لجميع الاحتمالات المتصورة ما دام كان جميع الاحتمالات المقصورة

فيما



فيما بين النقط المعينة المذكورة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض
في ذلك الخط بعنوان الاجمال المستوعب لجميع الاحتمالات
منحصرة فيما دون الذراع فلا يبقى احتمال لا يستوعبه دون
الذراع لان المفروض ان ما بين النقطة المعينة وبين
كل نقطة ممكنة الانفراض بعنوان الاجمال المستوعب لجميع
الاحتمالات يكون دون الذراع فيكون جميع الاحتمالات
يستوعبها الحكم بكونها دون الذراع ويكون الحكم على النقطة المعينة
حكما على جميع تقادير وجودها لان الحكم على النقطة المعينة
ليس باعتبار كونها مع نقطة واحدة او نقطتين او ثلاث نقاط
وهكذا بل حكم عليها على جميع التقادير لانك قد عرفت ان
النقطة المعينة حكم عليها باعتبار كل واحد من النقاط الممكنة
الانفراض على سبيل الاجمال وقد عرفت انه يمكن ملاحظة
الامور الغير المتناهية اجمالا فلو لوحظت النقاط الغير المتناهية
وحكم على النقطة المعينة بان بينها وبين كل نقطة من النقاط
الغير المتناهية دون الذراع وهذا شامل لجميع الاحتمالات

لان هذا الحكم على جميع مقادير وجود النقط المعينة اى سواء لوحظت
مهما نقاط على الترتيب او بغير الترتيب وسواء كانت
النقاط كثيرة غير متناهية او كثيرة متناهية فلم يبق مجال توهم
الذراع منفصلا عن الزائد على الذراع على ما يظهر بالتامل منصفا
فيما ذكرناه مفصلا وهذا الذي ذكرناه مشروحا هو ما قصده
الشارح فانكشف الحق وظهر دفع الاعتراض المذكور و
كان منشأ الاعتراض هو ملاحظة كل نقطة نقطة من الانقراض بعنوان
التعيين والخصوصية بان يلاحظ نقطة معينة ثم يلاحظ نقطة
اخرى معينة بعدها ويحكم بان بينهما دون الذراع ثم يلاحظ
نقطة اخرى معينة بعد الثانية ثم يلاحظ بعدها نقطة اخرى
معينة ويحكم بان ما بينهما دون الذراع وهكذا او على هذا
يرد الاعتراض المذكور لكن على الوجه الذي فصلنا لا مجال
لتوهم ورود الاعتراض المذكور كما لا يخفى على اهل الشعور
ولما اقمنا البراهين العقلية على حدوث العالم فالاولى
ان نذكر شبه القائلين بقدم العالم مع دفعها تبصرة

للمتعلمين

شبهه قدم العالم

للمتعلمين المتعصبين وتذكرة للعالمين الماهرين منها
ان العالم لما كان مركبا وطريق ايجاد المركب ايجاد
اجزائه فايجاد الاجزاء يكون مقدما على ايجاد المركب و
لما كان بين الاجزاء تفاوت في الشرف والكمال فلا
ان يكون الصادر الاول في سلسلة البدو اكمل الاجزاء
واشرفها فيصح ان يكون الصادر الاول دون ما عداه
اذا امهدت المقدمات فيقال لا يخلو اما ان يكون جميع ما يتوقف
عليه الصادر الاول كان في الازل اولا فان كان جميع
ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل فيلزم ان
يكون الصادر الاول ازليا والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو ممتنع وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه
الصادر الاول في الازل فلا بد وان يكون بعض ما يتوقف
عليه الصادر الاول ازليا بل يكون في الازل وحينئذ
يجب ان يحدث مع حدوث الصادر الاول امر اخر
وراء الصادر الاول ليمكن حدوث الصادر الاول

وهذا باطل من وجهين الاول انه اذا صدر مع الصادر الاول
امر اخر يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر مما يتوقف عليه الصادر
الاول ولا شك ان الايجاد الموقوف عليه يتقدم على ايجاد
الموقوف فيلزم ان لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا
اولا بل يكون الصادر الاول امرا اخر قبل ما فرض انه
صادر اول فيلزم خلاف الفرض والثاني انه ينتقل الكلام
الى ذلك الامر الاخر الذي حدث مع الصادر الاول فلا يخلو من
ان يكون جميع ما يتوقف عليه ذلك الامر الاخر في الازل اولا
فان كان في الازل يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر ازليا
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال وان لم
يكن جميع ما يتوقف عليه في الازل فلا بد ان يكون بعض ما
يتوقف عليه في الازل وح يجب ان يحدث مع حدوثه
امر اخر يكون حدوثه قبل حدوثه وهذا ايضا باطل بالوجهين المذكورين
وهكذا ننقل الكلام الى ما لا نهاية له بالفعل فيلزم اما
امور غير متناهية حادثة موجودة مجتمعة معا او ازلية الصادر

الاول

الاول وترتب الامور الغير المتناهية الموجودة المجتمعة
باطل بالبرهان والاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فتعين ان يكون
الصادر الاول ازليا وهو المطلوب لان من قال بتقدم العالم
لم يقل بتقدم جميع اجزاء العالم بل قال بتقدم بعض اجزائه
وتحرير الجواب عن هذه الشبهة موقوف على تمهيد
مقدمتين الاولى ان الممكن بالذات لا يعتبر فيه ان
يجوز له جميع انحاء الوجود بل الممكن بالذات ما يجوز له نحو
من انحاء الوجود ولا شك قد عرفت فيما سبق ان الوجود
المجرد ممتنع على الامر المادي والوجود المادي ممتنع على
المجرد ووجود الجسم ممتنع على العرض القائم به وبالعكس فيجوز
في كل ممكن من الممكنات ان يمتنع عليه نحو خاص من الوجود
ويمكن له نحو اخر منه والثانية ان المعلول قد يتخلف عن
علته التامة في نحو من انحاء نفس الامر وهو ما اذا لاحظ
العقل العلة التامة ولاحظ معلولها فانه يحكم بتقدم العلة
التامة على معلولها وبانفكاكه عنها في المرتبة العقلية

على ما عرفت مشروحا فيما سبق فتخلف المعلول عن علتها التامة
واجب في نحو من انحاء نفس الامر برهانا واتفاقا وبعد تمهيد
المقدمتين نختار الشق الاول من الترديد ونحن انا نختار ان
جميع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول كان في الازل ومع
مع ذلك لا يلزم ان يكون الصادر الاول ازليا لجواز ان يكون
الوجود الازلي ممتنعا على الصادر الاول لما ثبت بالبراهين
السابقة امتناع الوجود الازلي على كل ممكن من الممكنات
ومن امتناع نحو خاص من الوجود على الممكن لا يلزم خروجه عن
كونه ممكن الوجود بالذات على ما عرفت سابقا واذا كان
الوجود الازلي ممتنعا على كل ممكن من الممكنات فيجب تخلف
الصادر الاول عن علته التامة التي هي الواجب جل شانه
ووجوب هذا التخلف ناش من امتناع وجود المعلول
في المرتبة العقلية لعلته والحاصل ان ما تقرر من ان المعلول
يجب ان يكون مع علته التامة معناه ان المعلول يجب ان
يكون مع علته التامة معية لاتية من ذات المعلول لا
ناشئة من ضنانة الجاعل او من نقصان ما في جاعلية وجوده

مطلق

مطلق لان المعلول لا يكون مع علته التامة في المرتبة العقلية
بناء على ان المعلول يابى عن هذه المعية بناء على امتناع وجوده
في مرتبة وجود علته ففي كل موضع يمتنع ان يكون وجود المعلول
مع وجود علته فيجب تخلف المعلول عن علته وهذا ليس
امرا غريبا عن الواقع بل ثبت برهانا واتفاقا ان المعلول
يجب تخلفه عن علته التامة في المرتبة العقلية التي نحو من انحاء
نفس الامر فاذا ثبت وجوب تخلف المعلول عن علته التامة
في نحو من نفس الامر وهو الذهن الصحيح فلم لا يجوز ان يقع ذلك
التخلف في نحو اخر من نفس الامر وهو خارج الذهن مع انه قد
ثبت وجوب التخلف في الخارج بالبراهين السابقة و
التمرد عن اطاعة البرهان فسق وطغيان واجاب اكثر المتكلمين
عن الشبهة المذكورة بانه يجوز ان يكون وجود العالم في
اللاازل اصلح من وجوده في الازل فالواجب جل شانه
علم في الازل ان وجود العالم في اللاازل اصلح من وجوده في
الازل فلهذا اوجده في اللاازل ولم يوجده في الازل فظهر

جواب المتكلمين

هذا الجواب يرجع الى ان الوجود الازلي للعالم ممتنع ان يكون ممكنا
بالامكان الوقوعي والوجود اللاازلي لم يمكن بالامكان
الوقوعي لانه اذا كان وجود العالم في اللاازل اصلح من
وجوده في الازل فيجب ان يكون الوجود اللاازلي راجحا والوجود
الازلي مرجوحا واذا كان الوجود الازلي مرجوحا فلا يمكن
تحققه لان المرجوح ما دام مرجوحا لا يمكن وقوعه والمفروض
ان الوجود الازلي للعالم مرجوح بحيث لا يمكن زوال
مرجوحيته وحصول راجحيته واذا لم يمكن زوال مرجوحيته
وحصول راجحيته فكيف يمكن وقوعه لان الوقوع لا يتصور
بدون الرجحان فاذا لزم مرجوحية وجود العالم في الازل
بحيث لا يمكن زوال تلك المرجوحية فيلزم ان لا يمكن وقوع
الوجود الازلي للعالم لان امكان وقوع الوجود الازلي
للعالم موقوف على امكان زوال مرجوحية الوجود الازلي
للعالم وزوال تلك المرجوحية محال والموقوف على
الممتنع ليس له امكان وقوع ونقول ايضا ان العلم

بالاصلح

بالاصلح وهو علم الواجب جل شانه ان كان ازليا فكيف
المعلوم الذي هو نفس الاصلح لا يكون متحققا في الازل و
الا يلزم ازلية وجود العالم لان المرجح لوجود العالم هو نفس
الاصلح فاذا كان نفس الاصلح في الازل يلزم وجود العالم
في الازل وهو محال فلا بد ان لا يكون نفس الاصلح متحققا في
الازل ومع ذلك لا بد ان يتوقف الايجاد الى ان يكون جميع ما يتوقف عليه
نفس الاصلح في الازل او لا ويأتي الكلام الى آخر ما ذكرنا
سابقا تفصيلا وبعد الفراغ عن ذلك لا بد من التمسك
بالجواب الذي ذكرناه سابقا وهو ان جميع ما يتوقف
على نفس الاصلح يكون في الازل ومع ذلك لا يكون نفس الاصلح
متحققا فيه لان الوجود الازلي ممتنع على جميع ما سوى الله
فلا بد ان يتمسك بالآخرة بهذا الجواب التحقيقي الذي يكون آخر
فلا يتم الجواب بالتمسك بالاصلح وبالعلم بالاصلح على ما عرفت
مشروحا فان قيل اذا لم يمكن العالم ازليا يلزم ان لا يتحقق
جود الواجب جل شانه في الازل فيلزم التعطيل في

جوده وافاضته مع انه فياض على الاطلاق فعلة عدم الجود
والفيض عن الاشياء الممكنة بالذات ليس لاجل النقصان
في جاعليته وقدرته وفيضه وجوده او لاجل ضنانته
في جوده وفيضه وامساكه عنها بل ذلك ناش من جانب القابل
لان الاشياء الممكنة ليس في وسعها قبول الوجود الازلي السرمدي
لان الوجود الازلي السرمدي يجوز ان يكون ممتنعا على كل
ممكن الوجود بل ثبت بالبراهين العقلية امتناع الوجود الازلي
على كل ممكن من الممكنات واذا كان الوجود الازلي ممتنعا
على كل ممكن فليس في وسع ممكن من الممكنات قبول الوجود كما
ان اجتماع النقيضين وتركيب الواجب وغيرهما من المحالات الممتنعات
ليس في وسعها قبول الوجود واذا لم تقبل الوجود دائما
ازلا وابدا يلزم التعطيل الاقوى من تعطيل عدم وجود
العالم في الازل فقط فان العالم وان لم يوجد في الازل لكنه
وجد في اللاازل بخلاف المستحيلات فانه ليس لها وجود
ازلا وابدا معا فلو كان كل تعطيل فسادا يلزم ان

في الازل صح



يكون في تعطيل الجود والافاضة على المستحيلات اكثر واشد
من في تعطيل الجود والافاضة على العالم باعتبار عدم
فيضان الوجود على العالم في الازل فقط لان تعطيل الجود و
الافاضة بالنسبة الى المستحيلات يكون ازلا وابدا معا
بخلاف العالم فانه ليس كذلك والمحقق على ما ذكره الشيخ في اواخر
النمط السابع من الاشارات هو انه لا يلزم من استغناء المقدور
اسغار القدرة عليه وتوضيح كلامه ان واجب الوجود جل شأنه
يكون كل واحدة من صفاته الكمالية عين حقيقته التي هي في
نهاية التمامية وفوق التمامية وبرية عن جميع سمات النقص
بحيث لا يتصور كمال الا وهو موجود في حقيقته الربوبية على وجه
التمام وفوق التمام فكل كمال في دائرة الامكان اذا تصور
كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود فهو موجود في الواجب جل شأنه
على وجه الاكمل والاشد مما تصوره بمراتب غير متناهية
ولما كان صفته الكمالية جل شأنه عين ذاته الكاملة نهاية
الكمال البرية عن جميع سمات النقص فلا بد ان يكون كل

قدرته وفوق شأنه بمنه بعض الكمال
التمامية على تعبير بعض

واحدة من صفاتها الكمالية حالها مثل حال تلك الذات الكاملة
في اعلى مراتب الكمال ومن جملة صفاته الكمالية للواجب جل شانه
هي قدرته جل شانه ولما كان قدرته جل شانه عين ذاته
جل شانه فلا بد ان يكون قدرته جل سلطانه في نهاية مرتبة
التامية والكمال كحقيقته الكاملة التامة من جميع الوجوه واذا كانت
قدرته جل شانه في نهاية مرتبة التامية والكمال كحقيقته الكاملة
التامة من جميع الوجوه واذا كانت قدرته جل شانه في نهاية
مرتبة التامية والكمال فلا يصح نسبة العجز الى قدرته جل شانه
لان العجز في القادر يرجع الى النقص في القدرة فلا يقال لهذا
القادر عاجز عن فعل كذا الا ويكون في قدرته عجز وقصور من
بعض الوجوه فالقادر الذي يكون قدرته تامة من جميع الوجوه
ولا يكون في قدرته شيء من وجوه النقص اصلا فلا يصح انتساب
العجز الى ذلك القادر فلا يجوز ان يقال في حقه عاجز عن فعل كذا
لانك قد عرفت ان العجز يرجع الى النقص في القدرة بل
وجب ان ينسب العجز الى ما فرض انه مقدور بمعنى ان المقدور

ليس

ليس في وسعه قبول اثر القدرة وغاية ما لزم من هذا استصغار المقدور
ومن استصغار المقدور لا يلزم استصغار القدرة فضلا عن القدرة التامة
الكاملة من جميع الوجوه وهي قدرة الواجب جل شانه الا ترى انا اذا فرضنا
ان شخصا من الانس يكون قادرا على حمل الف من وكل الف من
لا يكون موجودا بالجملة فمن استصغار الف من لا يلزم استصغار القدرة
على حمله وعلى ما ذكرنا لا يجوز ان يقال ان الواجب جل شانه
لا يكون قادرا على ايجاد الممتنعات ويكون عاجزا عن ايجادها
لانه لا تقصير في قدرته جل شانه بل التقصير من جانب الممتنعات
فلا بد ان ينسب العجز الى الممتنعات بمعنى انها ليس في وسعها
ان تقبل الوجود اصلا وتكون عاجزة عن احتمال الوجود
راسا لان جميع ما لا بد منه في القدرة والايجاد والفيض و
الوجود موجود في جنابه جل شانه ولا تقصير ولا ضنة ولا
امساك في جنابه جل شانه بل التقصير والقصور من جانب
الممتنعات التي تابى ذواتها عن قبول الوجود ازلا وابدا
واذا مهدت المقدمات فنقول الان حصحص الحق لان

جميع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول من قدرة الواجب جل شانه
وجوده وفيضه وعدم ضنانته وعدم امساكه عن الجود و
الفيض قد كان في الازل ولم يكن من جنابه جل شانه تقصير وعجز
اصلا بل التقصير والعجز من جانب الصادر الاول بناء على انه
ليس في وسعه قبول الوجود الازلي فيكون الصادر الاول
عاجزا عن قبول الوجود الازلي فالعجز والتقصير من الصادر الاول
لا من جنابه جل شانه وقد عرفت انه لا يلزم من انتفاء المقدور
انتفاء القدرة ولو كان نفس القدرة عدم المخلوق فضلا عن
القدرة التامة الكاملة من جميع الوجوه واما التعطيل فهو
قسمان احدهما تعطيل ناش من عجز القابل وقصوره بمعنى ان
القابل ممتنع عليه الفيض والجود كما في الامر الممتنع الذي يأبى
لذاته عن قبول الفيض والجود فلا يكون التعطيل ح من قبل
الفاعل التام الفيض والجود وكامل القدرة وهذا القسم من
التعطيل يكون جائزا لا قدح فيه بل يكون واجبا لبطلان
القابل لان المفروض ان ذاته تأبى عن قبول الفيض والجود

ان التعطيل قسمان

وعاجز

وعاجز عن احتماله فكيف يتصور تحقق الفيض وافاضة الوجود عليه
وثانيهما ان يكون القابل يعقل الفيض وافاضة الوجود
عليه ولا يكون عاجزا عن تحمل الفيض والجود وعلى هذا التقدير
لا يجوز ان يقع التعطيل من الفاعل الذي يكون فياضا على
الاطلاق وخيرا محضا وكامل الجود وتام القدرة والتعطيل
الذي ذكره المعترض لا يكون تعطيلا مستلزما للنقص ولانه من
القسم الاول لا من القسم الثاني فالذي هو واقع ليس بمحال والذي
هو محال ليس بواقع لان الوجود الازلي للعالم امر ممتنع وقد
عرفت ان التعطيل الناشئ من الامر الممتنع يكون تعطيلا
ناشئا من قصور القابل وعجزه بمعنى ان القابل ممتنع عليه الفيض
وقبول الوجود بناء على نقصانه الذاتي وعجزه عن تحمل الفيض
فالعجز والتقصير من القابل لا من الفاعل لان جميع ما يتوقف عليه
الفاعلية والجاعلية والافاضة موجود في الفاعل على غاية
ما في الباب ان القابل ناقص وعاجز وفاقد لما هو من مراتب
قبول القابل والتعطيل الناشئ من عجز القابل وقصوره جائز

بر واجب علم عرفت مرارا ومثل به اما اذا فرض ان عالما
ماهرا في الفنون وقع غريبا في بلد وتوقف فيه مدة كثيرة
ولم يكن في ذلك البلد من كان اهلا لان يستفيد منه المطالب
العالية والمسائل الشريفة مع وفور رغبته في نشر العلوم
وكثرة حرصه على تعليم الحقائق والدقائق ومع ذلك لم يأخذ احد
في تلك المدة الكبيرة شيئا من تحقيقاته التي قد كانت له
في العلوم فح لا تتحقق الا صدا ان بدنه ومعلوم بانه توقف في
ذلك البلد مدة كثيرة ولم يأخذ منه احد شيئا من تحقيقاته ولم يحصل
له تلامذة كانوا من اهل التحقيق لانه لم يكن من اهل التقصير في
نشر العلوم وبيان الحقائق لان نشر العلوم وتعليم تحقيق الحقائق
كما انه يحتاج الى عالم ماهر كذلك يحتاج الى متعلم قابل لافاضة
العلوم والكمالات فمن لم يحصل القابل للتعليم فكيف يتصور
التعليم والتعلم والافادة والاستفادة والافاضة والاستفاضة
ونعم ما قال العارف   این سخن شیرست در پستان جان
بی کشنده شیر کی گردد روان   مردم اندر حسرت فهم درست

اینکه

[illegible]

اینکه سکوم بقدر فهم تست   وذکر الشیخ المقتول فی الهیاکل شبهة
قريبة مما ذكرناها واعتقد انها برهان على قدم العالم ثم قال
في دفع تلك الشبهة ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من
الشعاع وان دام بدوامه فلا تعجب في كون الحق قائما بالقسط
وماذا ايضر الشمس دوام شعاعها او بقاء ذرات في نورها
انتهى كلامه بالفاظه والضمير المرفوع في دام راجع الى الشعاع
والضمير المجرور في دوامه راجع الى الشمس وقد قال صاحب الكشف في
تذكير الضمير وتأنيثه سهل فالتذكير باعتبار اللفظ والتأنيث
باعتبار الكلمة فيجوز ان يذكر الضمير ويؤنث لكلمة واحدة
باعتبارين ولهذا قال الله تعالى في سورة الكهف حتى
اذا فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون فوقع
التذكير والتأنيث معا بالقياس الى ياجوج وماجوج فالتذكير
باعتبار القوم والتأنيث باعتبار الجماعة وبعد الوقوف التام
على ما ذكر مفصلا في دفع الشبهة التي نقلناها بقدر قدرته علم دفع
ما ذكره الشيخ المقتول في الهياكل في اثبات قدم العالم ج

اليه وماذكره بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشعاع من الشمس

الشعاع اي قياس مع الفارق لان الشعاع لاياباى عن معيته

وعدم مفارقته وجوده عن وجودها واما الممكنات فلا يمكن

لشئ منها كون وجوده مع وجود الواجب تعالى شانه في الازل

بالبراهين العقلية التي ذكرناها مشروحة ومنها ما اشار

اليها في اثبات قدم العالم ان امكان الممكن يجب ان يكون

ازليا لانه لولم يكن امكان الممكن ازليا يلزم انقلاب المهية لان

كل امر لا يخلو عن المواد الثلث اعني الوجوب الذاتي والامتناع

الذاتي والامكان الذاتي فاذا لم يكن الممكن ممكنا بالذات

في الازل فلا بد اما ان يكون واجبا او ممتنعا بالذات فيلزم

الانقلاب وهو ممتنع فثبت ان يكون الممكن ممكنا بالذات في الازل وايضا

كان ممكنا بالذات في الازل فيلزم ان يكون الامكان بالذات

ثابتا للممكن في الازل فيلزم ازلية الصفة التي هي الامكان ولا خفاء

في ان ازلية صفة لموصوف مستلزمة لازلية الموصوف فيلزم

ازلية الممكن ومن هذا يلزم ازلية جميع اجزاء العالم لا بعضها

سهو اول

فقط

فقط لانه قد ثبت ان الامكان لو لم يكن ازليا يلزم الانقلاب

على ما مر شرحه وهذا لا خصوصية له بالقياس الى البعض امكان

دون بعض فان البعض ممكن دون بعض بل هو عام شامل لان

كل ممكن فيلزم قدم جميع اجزاء العالم والجواب عن هذه الشبهة

ان حقيقة الامكان الذاتي ليست الا ضرورة الوجود والعدم

سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا وليس الامكان امرا

ثبوتيا كالسواد والبياض والا يلزم التسلسل لان كل امر يلزم من

وجوده تكرره يلزم التسلسل من وجوده فيكون وجوده ظرفا ما للتسلسل

اي عدم وجوده اي لا يكون موجودا واذا كان حقيقة الامكان سلب

ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فلا مانع من ان يكون

ذلك السلب المذكور حين وجود الممكن او قبل وجوده وعلى

تقدير يلزم ازلية الممكن اما على التقدير الاول فلانه يجوز

ان يكون الممكن حادثا ويكون سلب ضرورة الوجود والعدم

بالنظر الى الذات حين الوجود ولو قيل انا قد اثبتنا ازلية

الامكان فلا يجوز ان يكون الامكان الذي هو سلب ضرورة الوجود

الجواب

سلبيه

والعدم بالنظر الى الذات حين حدوث الممكن بل لا بد ان يكون
قبل حدوثه ويكون في الازل قلنا تحقيقا راسخا ثانيا ونقول
ان الامكان لما كان سلبا بسيطا فيجوز ان يكون ذلك السلب
واقعا في الازل ومن تحقق ذلك السلب في الازل وكون ذلك السلب ازليا
لا يلزم ان يكون الممكن موجودا ازليا لان هذا السلب سلب بسيط
صرف لا سلب عدولي وصدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
في الخارج بل يكفي الوجود الذهني وهذا الوجود الذهني انما يحتاج
باعتبار الحكم على الموضوع لان الحكم على الموضوع ايجابا او سلبا
لا يمكن بدون الوجود الذهني واما صدق السلب فلا يكون
للوجود الذهني دخل في صدق ذلك السلب لان مصحح ذلك السلب
ومصداقه هو انتفاء الموضوع في الخارج سواء تصور او لم يتصور
اولا فاذا حكم العقل حكمنا ان العقل ليس بضروري الوجود
والعدم بالنظر الى الذات وهذا السلب صادق حين ما
فرض ان العقل معدوم في الازل لانك قد عرفت ان صدق
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج فيكون ذلك السلب

البسيط



البسيط ازليا والمسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى
الذات معدوما في الازل لا موجودا فيه حتى يلزم ازلية وجوده
بناء على ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع لجواز صدقها
بانتفاء الموضوع وهو ظاهر فظهر مما حققنا انه لا يلزم من ازلية
الامكان ازلية الممكن فلم يلزم ازلية شيء من الممكن فضلا عن ازلية
جميع الممكنات وقال صاحب الملل والنحل في ذكر اخر ابرقلس
بهذه الالفاظ ومن ذلك ذكر شبه برقلس في قدم العالم
ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع و
القول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف
القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة
اي القول بقدم العالم
وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا
القول فيه مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس
وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون
في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه الشبه والا
اي مسئلة قدم العالم
فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفا الشبهة

الافروديسي

الشبهة الاولى

الاولى قال الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود العالم
جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم
قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد
فانه يوجب التغير في ذاته فهو جواد لذاته لم يزل قال ولا مانع
من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره
وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ولا مانع عن شيء
الشبهة الثانية
الثانية قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل
او لم يزل صانعا بالقوة اي يقدر ان يفعل ولا يفعل فان
كان الاول فالمعلول مصنوع لم يزل وان كان الثاني
فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من القوة الى
الفعل غير ذات الشيء فيجب ان يكون له مخرج من خارج مؤثر
فيه وذلك مناف لكونه صانعا مطلقا لا يتأثر ولا يتغير
الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما
يكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الاستعداد من غير فعل الى
فعل وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها
اي من اللافعل الى الفعل

واذا كانت

واذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل الرابعة قال كان
الزمان لا يكون موجودا الا مع الفلك ولا الفلك الا مع الزمان
لان الزمان هو العاد لحركات الفلك ثم لا يجوز ان يكون
شيء قبل وبعد الا حين يكون الزمان موجودا وقبل ابدي
فالزمان ابدي فحركات الفلك ابدية فالفلك ابدي الخامسة
قال ان العالم حسن النظام كامل القوام وصانعه جواد
خير ولا ينقض الجيد الحسن الا شرير وصانعه ليس بشرير
فلا يقدر على نقضه فليس ينتقض ابدا وما لا ينتقض ابدا
كان سرمدا السادسة لما كان الكائن لا يفسد الا بشيء
غريب يعرض له ولم يكن شيء غير العالم خارجا عنه يجوز
ان يعرض فيفسد ثبت انه لا يفسد وما لا يتطرق اليه
التلف ولا يتطرق اليه الكون والحدوث فان كل كائن
فاسد السابعة قال ان الاشياء التي هي في المكان
الطبيعي لا تتغير ولا تتكون ولا تفسد وانما تتغير وتتكون
اذا كانت في اماكن غريبة فتنجذب الى اماكنها

كالنار التي في اجسادنا تحاول الانفصال الى مركزها فينحل
الرباط فيفسد فاذن الكون والفساد انما يتطرق الى
المركبات لا الى البسايط التي هي الاركان فاما كلياتها فهي
هي باقية واحدة وما هو باقية واحدة فهو ازلي الثامنة
قال العقل والنفس والافلاك تتحرك على استدارة والطبايع
تتحرك اما عن الوسط واما الى الوسط على الاستقامة واذا
كان كذلك كان التفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها
والحركة الدورية لا ضد لها فلم يقع فيها فساد التاسعة
قال كليات العناصر انما تتحرك على استدارة وان كانت
الاجزاء منها تتحرك على استقامة فالفلك وكليات العناصر
لا تفسد واذا لم يجز ان يفسد العالم لم يجز ان يتكون
انتهى كلامه ثم قال صاحب الملل والنحل بعد نقل تلك الشبه
عن ابرقلس ومن المتعصبين لبرقلس من مهد له عذرا
في ذكر هذه الشبهات وقال انه كان يناطق الناس
منطقين احدهما روحاني بسيط والثاني جسماني مركب

وكان

وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاه الى
ذكر هذه الاقوال معاندتهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة
في هذه الجهة فوضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانية مقوله دون روحانيته انتهى كلامه
ونقول من كان محيطا بالاصول السابقة وذاكرا لما اسلفنا من
المقدمات الحقة يكون قادرا على دفع جميع تلك الشبه ومع
ذلك فلا باس علينا بان نذكر دفع كل واحدة من تلك الشبه
تفصيلا ونظهر موضع الاشتباه فيها تبيانا اما في الشبهة
الاولى فنقول في قوله وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون
وجود العالم قديما لم يزل اشتباه ومغالطة لان قوله
جوده قديم قول صادق لكن لا يتم اللزوم الذي ادعاه بقوله
فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل لانه يجوز ان يكون
الوجود الازلي السرمدي للعالم ممتنعا بل قد برهنا على
على امتناع الوجود الازلي للعالم فيكون النقصان والتقصير
من قبل القابل لا من قبل الفاعل فلا تقصير ولا نقصان في

في الجود والفيضان حكما الى الممتنعات تأبى عن الوجود ازلاً
وابدا ومع ذلك لا يلزم النقص على جوده الى حاله وفياضيته
على الاطلاق كذلك لا يلزم النقص على الجود والفياضية
على الاطلاق على تقدير كون الوجود الازلي فقط ممتنعا
بالقياس الى العالم واذا لم يلزم النقص على تقدير امتناع الوجود
ازلا وابدا معا فلم يلزم النقص على تقدير كون الوجود الازلي
فقط ممتنعا بالطريق الاول وهو ظاهر وقوله ولا يجوز
ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير
في ذاته كان فيه اشتباه ومغالطة ايضا لان الجواد يطلق
على معنيين احدهما حقيقي غير اضافي وهو كون الجاعل
كاملا ومفيضا باعتبار ذاته بعنوان جميع ما يعتبر في
الجود والافاضة يكون موجودا في الازل فذلك الجاعل
التام ولا نقصان ولا ضنانة ولا امساك في جوده
وفياضيته على الاطلاق والجواد بهذا المعنى ازلي
ثابت للواجب جل شانه في الازل بل في الابد ايضا

[illegible]

باعتبار

باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته جل شانه و
عن كون الجواد بهذا المعنى ازليا لا يلزم ازلية وجود العالم لانه يجوز
ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا فيكون التقصير والنقصان
من قبل القابل كالممتنعات بالذات لا من قبل الجاعل فيمتنع
ان يكون الواجب جل شانه فاقدا باعتبار ذاته لبعض ما يعتبر
من جانب الجاعلية والافاضة ثم يترتب به اخيرا
لانه نقص يجب تنزيهه جل شانه عنه فالواجب جل شانه
فياض تام على الاطلاق وجواد صرف وخير محض في مرتبة ذاته لكن كلما
لا يلزم عليه نقص لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابدا معا كالممتنعات
بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط كالعالم باعتبار
وجوده الازلي فقط على ما عرفت مرارا وثانيهما معنى اضافي
وهو كون الجاعل جوادا اضافيا ان يحقق له الجوادية بالفعل
بالقياس الى مجعول بالفعل والجوادية بهذا المعنى امر
اضافي كالرازقية بالفعل ولا شك ان الامور الاضافية
فرع الطرفين فلا يتصور كون الصفات الاضافية

صفة كمالية بالقياس اليه جل شانه لان الصفات الكمالية
تجب ان يكون ثابتة للواجب جل شانه في مرتبة ذاته
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته واذا
لم يكن الصفات الاضافية صفة كمالية فيجوز ان لا يكون
متحققة في الازل كالخالقية رازقية فانه لم يكن
شئ منها في الازل ولا يلزم منه نقص اصلا فيجوز ان لا
يكون الجواد الاضافي ثابتا في الازل ويكون ثابتا في
اللاازل كالخالقية رازقية وقد عرفت انه
ليس بنقص وقوله ولا مانع من فيض جوده ان اراد انه لا
مانع من جوده اذا كان قابل الفيض والجود لا يكون
ممتنعا بالذات فهو مسلم ولا يلزم منه قدم العالم لانه يجوز
ان لا يكون العالم قابلا للفيض الازلي والجود الازلي
كالممتنعات بالذات وان اراد انه لا مانع من جوده و
فيضه في الازل وجب ان يتحقق جوده وفيضه في الازل
سواء كان قابل الفيض والجود ممكنا بالذات او

ممتنعا

[illegible]
ممتنعا بالذات فهو باطل والا يلزم منه وجود جميع الممتنعات بالذات
ايضا في الازل وهو قطعي الاستحالة وقوله اذ لو كان مانع لكان
من ذاته بل من غيره فهو قول حق ولا يلزم منه ازلية وجود
العالم ولا دخل له ايضا في اثبات الازلية وقوله وليس
لواجب الوجود لذاته حامل على شئ فهو قول حق ايضا لان
الحامل بمعنى الباعث الذي هو العلة الغائية وليس في افعال
الواجب جل شانه علة غائية خارجة عن ذاته تعالى
لان العلة الغائية في افاضات الواجب جل شانه ذاته
جل شانه على ما ثبت في محله فذلك القول ايضا حق لكن لا
دخل له في اثبات ازلية وجود العالم وقوله ولا مانع من
ان اراد ان الواجب جل شانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون على فرض كون المراد ممكنا بالذات فهو مسلم لان كل
امر قابل للجود اذا اراده تعالى ايجاده فلا بد ان يصير موجودا
وليس في وسع شئ من الاشياء ان يمنع الواجب جل شانه
عن الافاضة والجعل [illegible] وان اراد انه ليس لايجاده و

[illegible]

فيضه وجوده تعالى مانع في الازل ويجب ان يتحقق ايجاده وجوده
وفيضه في الازل مطلقا سواء كان قابل الفيض ممكنا بالذات
او ممتنعا بالذات فهو باطل صرف والا يلزم وجود جميع الممتنعات
في الازل وهو في غاية البطلان واما في الشبهة الثانية
فنقول قوله فان كان الاول فالعالم مصنوع لم يزل فيه
مغالطة واشتباه ايضا لان كون الواجب جل شانه صانعا
للعالم يطلق على معنيين على ما ذكرنا في المواد احدهما معنى حقيقي
غير اضافي وهو كون الواجب جل شانه جامعا لجميع ما يعتبر
في الايجاد والجعل والصانعية في الازل باعتبار ذاته
بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا صفاته ولا
امساك في جاعليته وصانعيته لو كان قابل يمكن له الفيض
والجود والصنع ولا يمتنع عليه الجود والوجود فانه على تقدير
الامتناع لا يلزم النقص في جنابه جل شانه بل النقص والقصور
انما هو من جهة القابل كالممتنعات بالذات فللمعترض ان
يختار ان الواجب جل شانه كان صانعا للعالم بهذا

جواب للمعترض باعتبار رتبة الحق
والا كان المناسب ان يقول للمحقق
كم سره

المعنى



المعنى في الازل لان جميع ما يعتبر في الصانعية والجعل والافاضة
كان متحققا في الازل لذاته جل شانه باعتبار ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا يلزم منه ان يكون وجود
العالم ازليا لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا
فلهذا لم يتحقق وجود العالم في الازل كالممتنعات بالذات
لم يتحقق وجودها في الازل وليس في ذلك نقص بالقياس اليه
جل شانه بل النقص والقصور من قبل القابل على ما عرفت
مرارا وثانيهما معنى اضافي وهو كون الواجب جل شانه
صانعا بالفعل وجاعلا بالفعل بالقياس الى مصنوع ومجعول
بالفعل اي يتحقق له الصانعية بالفعل والجاعلية بالفعل
بالقياس الى المجعول بالفعل فيكون بهذا المعنى اضافيا كالخالقية
بالفعل والرازقية بالفعل بالقياس الى زيد مثلا والامور
الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين فلا محذور في كون
الصفات الاضافية كمالا للواجب جل شانه لان جميع
كمالاته جل شانه عين ذاته ويكون ثابتة له في مرتبة ذاته

باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته بخلاف الصفات

الاضافية فانها ليست كمالا للواجب جل شانه لانها فرع

الطرفين فيتوقف على غير ذات الواجب جل شانه

ايضا فيكون الصفات الاضافية للواجب تعالى زايدة على ذاته

وغير كمال بالقياس اليه تعالى ولما كانت الصفات الاضافية

للواجب جل شانه فرع الطرفين فان كان الطرفان ازليين كانت

الصفات الاضافية ازلية وان لم يكن الطرفان ازليين

لم يكن الصفات الاضافية ازلية بل يكون حادثة كالمعية بين

ورازقيته فانها حادثتان مع ان احد الطرفين وهو

ذات الخالق وذات الرازق وقوله وذلك ينافي ازلية صح

كونه صانعا مطلقا لا اشارة ولا شبهة في الاشتباه وخلط الاضافة

بين المعنيين للصانع واي على لانه ان اراد انه اذا كان

العالم حادثا ولا يكون ازليا يلزم ان لا يكون الصانع بالمعنى

الاضافي ازليا ويلزم منه التغير في وصف الصانعية

لانه لم يكن اولا ثم تحصيل ثانيا فمسلم ولكن لا فساد فيه

لانك

لانك قد عرفت ان المعاني الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين

فاذا كان احد الطرفين حادثا يلزم منه ان يكون المعنى الاضافي

حادثا كالمعية زيد ورازقيته وفي حدوث الصفات الاضافية

وتغيرها لا يلزم التغير في ذات الواجب جل شانه لانها لو كانت

عين ذات الواجب جل شانه كالصفات الكمالية تعالى

لكان يلزم منه التغير في ذاته تعالى وليس فليس لان الصفات

الاضافية زايدة على ذاته تعالى كما عرفت سابقا وان اراد

انه اذا كان العالم حادثا يلزم منه ان لا يكون الصانع اي على

بالمعنى الحقيقي ازليا فهو باطل لان الواجب جل شانه كان متصفا

لجميع معتبرة الصانعية واجا علمية الجوادية والفياضية

على الاطلاق والجزئية المحضة ومع ذلك كله لا يلزم منه تطرق

نقص الى جنابه جل شانه لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابدا

كالممتنعات بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط

كالعالم بالنظر الى الوجود الازلي على ما عرفت مرارا واما في

الشبهة الثالثة فنقول فانما يكون علة مرجحة ذاتها لا مرجحة

الاشتغال من غير فصل الى الفعل فهو قول مجمل لابد فيه من التفتيش لانه
ان اراد ان كل علة لا يكون فعلها موقوفا على الحركة و
الآلة بل يكون تلك العلة علة باعتبار ذاتها ومشتملة باعتبار
نفس ذاتها على جميع ما يتوقف عليه التأثير والايجاد فلا بد ان
يتخلف معلول تلك العلة عن تلك العلة فهو باطل لانه يجوز ان
يكون العلة تامة في الفاعلية والفاعلية بحيث انها يكون مشتملة
على جميع ما يتوقف عليه الافاضة والجود في الازل باعتبار
نفس ذاتها ومع ذلك يجوز ان لا يكون معلولها ازليا لجواز ان
يكون الوجود الازلي لمعلولها ممتنعا على ما عرفت مرارا وان
اراد ان كل علة ليس لها حالتان احديهما الفعل والاخرى لا فعل بل
يكون لها حالة واحدة فقط وهي الفعل دائما ولا يتخلف عنه الفعل اصلا
وتلك العلة المخصوصة يكون معلولها معها غير متخلف عنها فهو قول
حق لكن لا يلزم منه اثبات قدم العالم لجواز ان يكون
الواجب جل شانه علة يكون له حالتان احديهما لا فعل و
الاخرى فعل ولا يكون لا فعل لاجل الضنانة او الامساك



عن الجود والافاضة بل لاجل نقصان القابل بناء على انه يجوز ان
يكون الوجود الازلي ممتنعا بالقياس الى كل ممكن فالنقصان
في القابل لا في الفاعل على ما عرفت مرارا واما في الشبهة الرابعة
فنقول لا يجوز ان يتوهم قبل وبعد الا حين يكون الزمان
فيه اشتباه لان القبلية والبعدية قد يكون زمانية وقد يكون
دهرية وعلى تقدير كون العالم حادثا يكون حادثا دهريا لا حادثا
زمانيا ويكون وجود العالم بعد عدمه بعدية دهرية لا بعدية
زمانية فحصر القبلية والبعدية في القبلية والبعدية الزمانيتين
ظاهر البطلان وقد عرفت جميع ذلك فيما سبق مشروحا
واما في الشبهة الخامسة فنقول ان العالم حسن النظام كامل
القوام الخ فحاصله ان النظام الكلي وقع على وجه الاكمل والاشرف
من النظامات الشريفة المحتملة والواجب جل شانه ايضا
خير محض وجواد صرف وفياض على الاطلاق ولا شك
ان النظام الكلي فيه خيرات كثيرة فلو لم يكن العالم ازلي
الوجود وكان معدوما يلزم نفي الخير الكثير وترك الخير الكثير

شر كثير وفاعل الشر الكثير شرير فيلزم العياذ بالله ان لا يكون
الواجب جل شانه خيرا محضا بل يكون شريرا وهذا
محصل استدلاله والجواب عنه ان الخير هو الوجود الذي
يكون المعلول قابلا له ولا يمتنع عليه فترك الخير بمعناه ترك
افاضة الوجود على قابل الوجود لانه لو لم يكن الشي قابل
الوجود كالممتنعات بالذات فلا يتصف التارك لافاضة
الوجود على الممتنعات بالذات بانه تارك الخير لان الممتنعات
كثيرة فاذا كان ترك افاضة الوجود على الممتنع بالذات
ترك خير يلزم ترك افاضة الخيرات الكثيرة على الممتنعات
بالذات الكثيرة وتارك الخيرات الكثيرة شرير فيلزم
العياذ بالله ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا محضا
بل يكون شريرا فظهر مما حققنا ان تارك الخير انما يتصف
بانه تارك الخير اذا كان امرا يكون قابلا للوجود وترك
الفاعل افاضة الوجود عليه مطلقا سواء كان ذلك الامر
قابلا للوجود ولا اذا عرفت هذا فنقول ان العالم

يجوز ان

يجوز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا عليه فيكون العالم ممتنع الوجود
الازلي فلا يكون قابلا للوجود الازلي فلم يكن شي من الممكن
في الازل يصدق عليه انه قابل للوجود الازلي ليلزم من عدم
افاضة الوجود عليه ترك الخير الواحد فضلا عن ترك
الخيرات الكثيرة ليلزم المحذور المذكور فالعالم باعتبار
الوجود الازلي ممتنع وتارك افاضة الوجود على الممتنع
لا يتصف بانه تارك للخير لان ترك الخير ان كان ناشيا من
الفاعل فهو يتصف بانه تارك الخير واما ترك الخير ان كان
من نقصان القابل ومن امتناع الفيض عليه فلا يلزم على ذلك
التقدير نقص على الفاعل ولا يتوجه عليه الذم بانه تارك
الخير وباعتبار الوجود اللاازلي ممكن وقابل للوجود اللاازلي
ولم يحصل ترك الوجود اللاازلي للعالم بل الوجود اللاازلي
واقع للعالم فلم يحصل ترك الخير وترك الافاضة على ما هو قابل
للخير والافاضة واما في الشبهة الثالثة فنقول لما كان
الكاين لا يعقد الا شرا غريبا في مستمسك الاشتباه وخلط

ايضا لان الكاين قد يكون كاينا زمانيا وقد يكون كاينا دهريا
وكذا الفاسد قد يكون فاسدا زمانيا وقد يكون فاسدا
دهريا وما تقرر من ان كل كاين بعد الف ومسبوق بمادة
ومدة مخصوص بالحوادث الزمانية دون الدهرية والسر الحكم
في ذلك ان الممكن قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي كافيا
في وجوده الذي يمكن له وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي
كافيا في وجوده الذي يمكن له بل لا بد مع ذلك من الامكان
الاستعدادي الذي هو كيفية وجودية قائمة بالمادة وتتفاوت
بالتشكيك باعتبار القرب والبعد فالامر الذي يحدث
حدوثا زمانيا فلا بد ان يكون له مادة تتقوم بها استعداد
وجوده ويحصل ذلك الاستعداد ويتجدد شيئا فشيئا
الى ان يحصل ذلك الامر كما في صيرورة النطفة علقة
ثم مضغة ثم لحما ثم عظاما الى ان يحصل منه الانسان
فظهر مما ذكرنا ان كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة
واما الحادث الدهري فهو الامر الذي يكون الامكان

الذاتي

الذاتي كافيا في فيضان وجوده الذي يمكن له ولا يحتاج الى
امكان استعدادي قطعا فالعالم على تقدير كونه حادثا لا يكون
حادثا زمانيا بل يكون حادثا دهريا على ما عرفت فيما سبق
مشروحا فالدهريات لا يكون وجودها ولا عدمها متعلقا
بالزمان فوجود العالم سواء كان ازليا او حادثا لا يكون
واقعا في الزمان بان يكون الزمان ظرفا لوجوده كما في الاشياء
الزمانية لان الظرف خارج عن المظروف والزمان من جملة اجزاء
العالم فلا يتصور الظرفية وكذا اعدام العالم على تقدير كونه معدوما
في الازل لا يكون واقعا في الزمان والا لزم ازلية الزمان ومن
ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية
الجسم الذي هو فلك الافلاك ومن ازلية فلك الافلاك يلزم ازلية
جميع الامور الدهرية اي الامور التي لا يتوقف وجودها على
الامكان الاستعدادي لان الامور الدهرية لا تنفك عن
وجوداتها في الخارج سواء كان العالم قديما او حادثا على ما
اشرنا اليه سابقا فمعنى عدم العالم عدما ازليا زمانيا

يلزم وجود العالم وجودا ازليا ففي قدم العالم يلزم وجوده بعينه
فظهر ما حققنا الفرق بين الحادث الزماني والحادث الدهري
وظهر ايضا ان العالم على تقدير حدوثه لا يكون الا حادثا
دهريا فقط وظهر ايضا ان قوله الكاين لا ينفذ الاثر
غريب بعرضه انما يجري في الكاين الزماني اي الحوادث
الزمانية دون الدهرية وقوله وما لا يتطرق اليه الفساد
لا يتطرق اليه الكون والحدوث فيه اشتباه وغلط ايضا
لانه ان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الزماني اي العدم
الزماني لا يتطرق اليه الكون الزماني والحدوث الزماني فهو
مسلم لكن لا يلزم منه قدم العالم لان غاية ما يلزم منه هو انه
لا يكون للعالم فساد وعدم زماني ولا كون وحدوث زماني
ومن نفي الحدوث الزماني لا يلزم نفي الحدوث مطلقا لان
للحدوث المطلق فردا اخر وهو الحدوث الدهري على ما
عرفت مرارا وان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد
الزماني لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الدهري

فهو غير



فهو غير مسلم لان العالم لا يتطرق اليه الفساد الزماني اي العدم
الزماني لكن يتطرق اليه العدم الدهري ومع ذلك يتطرق
اليه الكون والفساد الدهري والحدوث الدهري ايضا وان
اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الدهري والعدم الدهري
لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الحادث الدهري
فهو مسلم لكن لا نسلم ان العالم من هذا القبيل اي من قبيل انه لم
يتطرق اليه الفساد الدهري والعدم الدهري لانه يجوز ان يكون
العالم فاسدا اولا فسادا دهريا اي عدما دهريا ثم حدث
حدوثا دهريا ووجد وجودا دهريا واما في الاشياء السابقة
فقوله الاشياء التي هي في الكمال الطبيعي لا تتغير ولا
تكون ولا تفسد الخ مشتمل على الاشتباه والخلط بين
العدم الزماني والعدم الدهري وبين الوجود الدهري
وبين الفساد الزماني والفساد الدهري وبين الكون الزماني
والكون الدهري وقد بينا كل واحد من تلك المفهومات
مرارا وقوله فاذن الكون والفساد انما يتطرق

العدم الدهري وم

اي المركبات لا الى البسايط قوله محل لا بد فيه
من التفتيش لانه ان اراد ان الكون والفساد اذا
كانا زمانيين لا ينظر فان الا الى المركبات دون كليات
البسايط فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا قدم العالم لانه لا يلزم
من نفي قسم واحد من الكون والفساد نفي جميع اقسام الكون
والفساد لانه يجوز ان يكون العالم حادثا حدوثا دهريا
وكليات العناصر ايضا حادثة حدوثا دهريا ويكون وجود
كليات العناصر بعد الفساد والدهري اي بعد العدم الدهري
ويحصل لها الكون والحدوث الدهريان اي حصل لها
الوجود الدهري بعد الفساد والدهري اي بعد العدم الدهري
كما هو مذهب القايلين بحدوث العالم وان اراد ان
الكون الدهري اي الوجود الدهري والفساد والدهري
اي العدم الدهري مختصان بالمركبات ولا يجريان في كليات
العناصر والبسايط فهو ممنوع لان جميع الدهريات عند
القايلين بحدوث العالم حادثة بالحدوث الدهري و

[illegible]

يكون

يكون لها كون دهري بعد الفساد الدهري كما عرفت مرارا واما
في الشبهة الثانية فنقول العقل والنفس والافلاك يتحرك على
استدارة مشتمل على نوع من الغفلة لما قال ارسطو في اثولوجيا علم الالهية
حيث قال العقل دائرة لا تتحرك والنفس دائرة تتحرك و
توجيه كلام ارسطو ان العقل لما كان جميع كمالاته حاصلة
في بدو الفطرة فلم يبق لها كمال يحتاج في تحصيلها الى الحركة الفكرية
فالعقل غير متحرك واما النفس فلما لم يكن جميع كمالاتها حاصلة
لها في بدو الفطرة فلا بد لها في تحصيل كمالاتها الغير الحاصلة
من الحركات الفكرية فالنفس يكون متحركة بالحركة الارادية
الفكرية واما اطلاق الدائرة على العقل والنفس فلوجهين
احدهما ان الدائرة محيطة بما في باطنها احاطة مقدارية
محسوسة فكذلك كل واحد من العقل والنفس محيط بما فيه
من الصور العلمية وساير الكمالات احاطة علمية عقلية غير محسوسة
فباعتبار اصل الاحاطة يحصل المشابهة فهو من قبيل تشبيه
المعقول بالمحسوس وثانيهما ان الدائرة كما انه ليس لها اول

معين واي معين بل كل ما فرض انه اول الدائرة فهو بعينه
يجوز ان يكون اخرها فكذلك ليس للعقل والنفس شي متعين
اول واخر منها وشرح الشيخ بانه اخر جزء منها لان كل واحد
منها مجرد بري عن الاشتمال على جزء وجزء لا بالذات ولا بالعرض
وكل ما فرض انه اول فهو بعينه اخر فاخره اول واوله آخر
فيصح ان يقع في حق كل مجرد ان اوله اخر واخره اول و
يمكن توجيه قول ارقلس بحيث لا يكون مخالفا لما قاله ارسطو
بان العقل وان كان جامعا لجميع كمالاته فرديد والفطرة فلا
يكون متحركا بالحركات الفكرية باعتبار كمالات ذاته لكن لما كان
العقول لها دخل في فيضان العلوم والادراكات على النفوس
الناطقة كانها متحركة بالحركات الفكرية باعتبار فيضان العلوم
والادراكات على قوابل العلوم والادراكات والمراد
من الحركة استدارة في عبارة ارقلس الحركة الارادية الفكرية من قبيل
ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الحركة بالاستدارة للفلك
حركة ارادية وكان ذكر لفظ استدارة بالتنكير دون التعريف

لتنوع

لتنوع الا ان المراد من الحركة بالاستدارة ليس هو المعنى المعهود
منها ولو كان المراد المعنى المعهود لكان المناسب التعريف دون
التنكير وبالجملة لا يصح حمله على المعنى المعهود لان الحركة بالاستدارة
بالمعنى المعهود من خواص الجسم فكيف توجد في المجرد فوجب
الصرف عن المعهود وحمله على المعنى المجازي كما ذكرناه وقوله لكان
الفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها فيه غلط ايضا لان
هذا الذي ذكره انما هو في الفساد والزماني لا في بعض اجزاء
العناصر تعيد صورته وتحصل صورة عنصر اخر فيحصل الكون
والفساد والزمانيان فغاية ما لزم مما ذكره هو ان الكون و
الزمانيين لا يجريان في الفلك ومن عدم جريانهما لا يلزم ان ليس
الفلك لانه يجوز ان لا يجري الكون والفساد والزمانيات في
الفلك لكن يجري على الكون والفساد والدهريات على ما مر
شروحا واما والشبهة الناشئة فنقول فالفلك وكليات العناصر
لا تقبل الاجزاء لا بغير التفتيش لانه ان اراد ان الفلك
وكليات العناصر لا يجري عليها الكون والفساد والزمانيات

[illegible]

فهو مسلّم لكن لا يلزم منه ازلية الفلك وكليات العناصر لانه لا يلزم
من نفي قسم واحد من الكون والفساد نفي الكون والفساد مطلقا
لجواز ان يجري عليها الكون والفساد الدهريان ولا يجري
عليها الكون والفساد الزمانيان ومدار اثبات الازلية انما هو
على نفي الكون والفساد الدهريين دون الزمانيين وان
اراد ان الفلك وكليات العناصر لا يجري عليها الفساد والدهري
والكون الدهري فهو ممنوع لان القائلين بحدوث العالم قائلون
بان العالم قد كان فاسدا اولا فسادا دهريا لا زمانيا ثم صار
كائنا كونا دهريا لا كونا زمانيا على ما عرفت مرارا و
منها الشبهة المشهورة بشبهة الاستلزام وتقريرها ان يقال
كلما كان شيء ما يمكن ان يصير موجودا ولم يكن وجوده مستلزما
لرفع امر ما واقعي فلم يكن وجوده مستلزما لاجتماع النقيضين ايضا
يجب ان يكون ذلك الشيء موجودا قديما وموجودا ازليا ولا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا لانه لو لم يكن
ازلي الوجود بل كان حادثا ويكون وجوده مسبوقا بالعدم

لكان

لكان ذلك الوجود الحادث مستلزما لرفع امر ما واقعي وهو العدم
السابق لانه لو لم يكن العدم السابق مرتفعا بهذا الوجود
الحادث يلزم اجتماع الوجود مع العدم وهو محال فظهر ان الوجود
الحادث مستلزم لرفع امر ما واقعي والوجود الازلي لا يكون
مستلزما لرفع امر ما واقعي وقد ثبتت الملازمة بين مقدم
الشرطية المذكورة وتاليها ثم نقول لكن كل واحد واحد من
الممكنات سواء كان مجردا او ماديا وسواء كان زمانيا او
غير زماني لا يكون دخوله في الوجود ولا يكون وجوده الواقعي
مستلزما لرفع امر ما واقعي اصلا لانه لو كان مستلزما لرفع
امر ما واقعي لكان ملزوما للاستلزام وهذا الاستلزام لازما
له فيكون دخوله في الوجود ووجوده الواقعي ملزوما ولازمه
يكون استلزام رفع امر ما واقعي ثم نقول قد تقرر في ميزان العلوم
واسطرلاب الفكر المسمى بالمنطق انه اذا ثبتت الملازمة بين امرين
بان يكون احدهما ملزوما والآخر لازما لزم يجب ان يكون بين
نقيض الملزوم ونقيض اللازم ملازمة ايضا لكن بالعكس بان

يكون نقيض الملزوم لازما ونقيض اللازم ملزوما فعلى هذه القاعدة يجب
ان يصير عدم استلزام رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الدخول
في الوجود لازما لذلك الملزوم فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع
امر ما واقعي مستلزما لعدم الدخول في الوجود وهذا باطل لانه
قد ثبت بالبرهان ان عدم استلزام رفع امر ما واقعي مستلزم
للدخول في الوجود لا لا عدم الدخول في الوجود فظهر انه
لو كان وجود ممكن من الممكنات مستلزما لرفع امر ما واقعي لكان
يلزم منه الحكم المذكور وملزوم الحكم غير واقع فكون وجود ممكن
من الممكنات مستلزما لرفع امر ما واقعي غير واقع واذا ثبت
هذا فنقول كل ممكن ثبت له الوجود يجب بعض الامر مطلقا
سواء كانت متحققة في ضمن الخارج او الذهن لا يكون وجوده
مستلزما لرفع امر ما واقعي والا يلزم المحال المذكور وقد ثبت
بالبرهان ان كل موجود ممكن لا يكون وجوده مستلزما لرفع
امر ما واقعي يجب ان يكون موجودا ازليا فيتم ان يكون
كل ممكن موجود سواء كان ذهنيا او خارجيا موجودا

ازليا

ازليا ولا يتحقق الموجود الحادث فيما بين الممكنات اصلا حتى
الحوادث اليومية فيلزم ان يكون العالم قديما بجميع اجزائه لا
ببعضها كما ذهب اليه بعض الحكماء هذا تقرير تلك الشبهة
على وجه الوضوح بحيث لا يكون في شيء من المتون والشروح
وقال الاستاد جعل الله تعالى فراديس الجنان له المهاد في العتبات
فاوايل القبس الثامن في دفع تلك الشبهة المذكورة
بعد تقريرها بتقرير الشريف هذه داهية عوصاء من دواهي
العقدة قد اعيت القرائح واعضلت الانظار الى زماننا
وكانك الان متبصر بما بصرناك ان العقدة هناك منفكة
والداهية مشتركة فعقد التفرج ان عدم اللازم عند التتابع
وهو الاستلزام للارتفاع واقعي ما عن ساهرة الواقع ليس استلزام
عدم الملزوم الاصلي وهو الدخول في عالم الوجود لانه وقوع
بطلان اصل اللازمة المتاصلة بل انما يلزمه ان يكون مستلزما
لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة
وان هو الا ملزومية الملزوم الاصل لذلك الارتفاع لا

الا اهلا لامر العظيم ودوام
الدهر ما نصيب الملك
الحال ... منظم ...
... وتحقق والايك
الضعيف

اللزوم الاصلي وهو الاتصاف في عالم الوجود بنفس جوهره فهذا
محض طور الفحص ومحط رحال الحق هناك فلا تك من الخابطين
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وجوابه قدس سره مبني على ما تقرر
في القوانين الحكمية من ان لزوم الشي لشي قد يكون على الاصالة
وقد يكون على التباعة مثلا الاربعة ملزومة للزوجية
والزوجية لازمة لها فذات الاربعة باعتبار ذاتها
مقتضية للزوجية ووجود الاربعة مع العلة وليس له دخل
في اقتضاء الاربعة الزوجية على ما هو مذهب المحققين من
ان العلة المقتضية للوازم الماهية انما هي الماهية بدون مدخلية
احد الوجودين في ذلك الاقتضاء وذات الزوجية معلولة
لها باعتبار ذاتها بلا واسطة امر اخر وبلا تخلل ثالث فاللازم
الذي يكون باعتبار ذاته لازما يسمى لازما على الاصالة لانه
لا يكون لزومه لملزومه بواسطة امر ثالث متخلل بينهما لو
كان ذات الزوجية لازمة للاربعة باعتبار ذاتها
فلا بد ان يكون لزوم الزوجية ايضا لازما للاربعة

خبطه واجتزه اي قطعه او تخبطه
القطع صحاح

تبعت القوم تبعا وتباعة بالفتح
اذا مشيت خلفهم حتى
التباع الولاء
صراح

لانه



لانه اذا كانت ذات الزوجية لازمة للاربعة فلزوم الزوجية
ايضا يكون لازما للاربعة لكن بتباعة ذات الزوجية لا بواسطتها
لا باعتبار ملاحظة نفس ذات اللزوم مع قطع النظر عن ملاحظة
ذات الزوجية وكيف لا وهذا اللزوم لزوم الزوجية
لا اللزوم على الاطلاق وهكذا القياس في لزوم لزوم الزوجية
ولزوم لزوم لزوم الزوجية وهكذا الى حيث يعتبره العقل فان
جميع تلك اللزومات تابعة بالاخرة لذات الزوجية وليس هذا
القسم الذي يكون لزومه بتبعية لازم الاصل لازما على التباعة من
محض التمييز والفرق بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على
التباعة وبين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعة
فرق من وجه اخر ايضا وهو ان ذات الملزوم تقتضي ذات
اللازم على الاصالة باعتبار نفس ذاتها واما اقتضاؤها لذات
اللازم على التباعة فليس باعتبار ذاتها بل انما هو باعتبار
ان اللازم على التباعة لما كان لازما للازم على الاصالة ولم
ينفك عنه فبواسطة اللازم على الاصالة اقتضت الماهية

اللازم على التباعة فلو فرض جواز انفكاك اللازم على التباعة
عن اللازم على الاصالة لكانت الماهية مستغنية عن اللازم على
التباعة وتطرق خلف فاقت ولم يلتفت الى اقتضائه بلا
خلاف بل كانت مكتفية باقتضاء اللازم على الاصالة فقط
مثلا ماهية الاربعة انما تقتضي باعتبار ذاتها ذات الزوجية
التي هي اللازم على الاصالة واما اقتضاء لزوم الزوجية للاربعة
فانما هو لاجل ان الزوجية لما صارت لازمة لماهية الاربعة
فلا يكون الزوجية منفكة عن الاربعة فيحصل للزوجية وصف
وهو لزومها للاربعة وكذا لزوم اللزوم ولزوم لزوم لزوم اللزوم
وهكذا فجميع هذه اللزومات لوازم على التباعة ولا يكون
شي منها لازما على الاصالة فيكون الجميع طفيليات للازم على
الاصالة ومن توابعها ولواحقها والماهية انما تقتضي وتطلب اللازم
على الاصالة اولا وبالذات واللوازم على التباعة ثانيا و
بالعرض ولا شك ان ما هو يكون ثانيا وبالعرض لا يكون
مقصودا بالذات فيجوز ان يحصل الغفلة منه اذ الماهية

الملزومات

الملزومات فنقول ما ذكرتم من انه اذا كان بين امرين تلازم يجب ان
يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم منعكس بالعكس على ما عرفت
مشروطا وان كان حقا لكن تلك القاعدة انما تجري فيما بين
الملزوم وبين اللازم على الاصالة لا بين اللازم على التباعة
ايضا والوجه في ذلك ان التلازم بين النقيضين بعكس العينين
انما يجب على تقدير تحقق التلازم بين العينين لانه اذا تحقق
التلازم بين العينين كما بين الاربعة والزوجية فيجب ان يكون
نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم بان يكون عدم اللازم
ملزوما لعدم الملزوم لانه اذا تحقق رفع اللازم وعدمه يجب
ان يتحقق معه رفع الملزوم وعدمه لانه لو تحقق معه رفع الملزوم
وعدمه يجب ان يتحقق معه وجود الملزوم لانه لا واسطة
بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق وجود الملزوم
مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم
لازما هف فوجب ان يتحقق عدم الملزوم مع عدم اللازم
دائما فعلم انه كلما تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق معه

عدم الملزوم ولا يتخلف عنه قطعا فيكون عدم اللازم ملزوما

وعدم الملزوم لازما لعدم اللازم بعكس ما هو في العينين

واما في جانب اللازم على السباعة لا يجري هذه القاعدة

لان عدم اللازم على السباعة يوجب رفع اصل الملازمة

بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على الاصالة فلا يتحقق الملازمة

بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على الاصالة على تقدير عدم اللازم

على السباعة حتى يحصل التلازم بين النقيضين بعكس العينين

على وضع ما كان وحرت تحقق التلازم بين النقيضين بعكس

العينين موقوف على بقاء التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي

لا على تقدير انتفاء ايضا حتى يحصل تحقق وجوب التلازم بين النقيضين

بعكس العينين في اللازم على السباعة ايضا كما في اللازم على الاصالة

وتوضيح ذلك ان الملزوم الاصلي هو الاربعة مثلا واللازم على

الاصالة هو الزوجية وقد عرفت بالبرهان ان عدم الزوجية

ملزوم لعدم الاربعة فيكون نقيض اللازم ملزوما ونقيض الملزوم

لازما بعكس ما هو في العينين وقد عرفت ايضا ان

اللازم

اللازم على السباعة للاربعة هو لزوم الزوجية للاربعة لا نفس

الزوجية لان نفس الزوجية هي اللازم على الاصالة فنقيض اللازم

على السباعة وهو لزوم الزوجية انما هو عدم لزوم

الزوجية للاربعة وصدق عدم لزوم الزوجية للاربعة

موجب لان لا يكون بين الاربعة والزوجية تلازم فيلزم على

تقدير صدق نقيض اللازم على السباعة وهو عدم لزوم

الزوجية للاربعة ان لا يكون بين الاربعة والزوجية

تلازم اصلا فيلزم من صدقه ان لا يكون الملزوم الاصلي ملزوم

الاصلي وان لا يكون اللازم الاصلي لازم الاصلي فينعدم

التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي واذا انعدم

التلازم بين الملزوم الاصلي واللازم الاصلي ولم يتحقق بينهما

تلازم فح لا يجري البرهان السابق وهو انه اذا تحقق عدم

اللازم يجب ان يتحقق عدم الملزوم معه لانه لو لم يتحقق

عدم الملزوم معه يجب ان يتحقق وجود الملزوم معه لانه لا

واسطة بين الوجود والعدم كما هو المحقق واذا تحقق وجود

الملزوم مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم
لازما هف وظاهر ان هذا البرهان مبناه على بقاء التلازم
وثبوته لانه لو لم يكن التلازم متحققا لم يتم الدليل ولم يلزم
الخلف المذكور وهو ظاهر ولما كان صدق عدم اللازم على
التباعة موجبا لرفع الملازمة بين الملزوم الاصلي واللازم
الاصلي وموجبا لانتفاء الملازمة المذكورة فلزم منه ان لا يتحقق
الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة ايضا
لان لزوم اللازم على التباعة قد كان متفرعا على اللازم على
الاصالة وقد كان طفيليا له فاذا لم يتحقق الملازمة بين
الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي فلا يتصور بقاء الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة حتى يتصور اجراء
البرهان المذكور في اثبات التلازم بين نقيض الملزوم الاصلي
وبين نقيض اللازم على التباعة بعكس النقيضين لان بقاء الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة قد كان موقوفا
على بقاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي

في انتفاء

في انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم الاصلي يلزم
انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة
ايضا واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه
الخلف المذكور اصلا فظهر مما فصلنا ان ما تقرر من انه
اذا كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا
تلازم لكن بعكس النقيضين انما هو يجري في الملزوم الاصلي و
اللازم الاصلي دون اللازم على التباعة ايضا وصاحب الشمسية
لم يتفطن بهذا التحقيق وغفل عن ان ما تقرر في ميزان العلوم
ودستور لارباب الفكر والنظر من انه اذا ثبت بين امرين تلازم
فيجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم لكن بعكس النقيضين
على ما عرض مشروحا انما تكون هذه القاعدة مختصة بالملزوم
الاصلي واللازم الاصلي ولا يجري في اللازم على التباعة على ما
عرفت مفصلا ففضل صاحب الشمسية عن هذا التحقيق و
اجرى تلك القاعدة على اللازم على التباعة حيث قال اذ
لو استلزم ذلك كان يستلزم هذا الاستلزام ايضا أي فالملزوم

الاصل هو الدخول في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع امر ما
واخص وارتفاع امر ما واخص واللازم على التباعة هو
لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
فتكلم صاحب الشبهة في الاستلزام الذي هو اللازم على التباعة
وبنى كلامه عليه اولاً ثم تكلم في رفع هذا الاستلزام وعدمه وقال
فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع امر ما واخص مستلزما لرفع
لعدم الدخول في الوجود فيجعل عدم اللازم على التباعة ملزوما
لعدم الملزوم الاصل وقد عرفت ان عدم اللازم على التباعة
موجب لانتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم الاصل
ومن انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم الاصل
يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعة
ايضا لانك قد عرفت ان اللازم على التباعة فرع اللازم
على الاصالة ومتوقف عليه فاذا بطل الاصل بطل الفرع
ايضا وهو ظاهر وفيما نحن فيه كذلك لان الملزوم الاصل
هو الدخول في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع

امر ما

امر ما واخص وارتفاع امر ما واخص واللازم على التباعة هو
لزوم ذلك الرفع والارتفاع واستلزام ذلك الرفع والارتفاع
لانه اذا كان رفع امر ما واخص وارتفاع امر ما واخص
لازما للدخول في الوجود لازما على الاصالة فيكون لزوم
هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
لازما على التباعة للدخول في الوجود ايضا لكن بواسطة
اللازم على الاصالة فاذا فرض عدم ذلك اللازم على التباعة
وهو عدم لزوم رفع امر ما واخص وعدم استلزام رفع امر ما
واخص للدخول في الوجود فيلزم من صدق هذا العدم ان
لا يكون بين الدخول في الوجود ورفع امر ما واخص وارتفاع
امر ما واخص ملازمة اصلا فيلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصل وبين اللازم الاصل ومن انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصل واللازم الاصل يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصل وبين اللازم على التباعة ايضا على ما عرفت مرارا
واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه

الخلف المذكور على ما عرفت سابقا فجواب صاحب الشبهة
عنه انك قد اشتبهت وخفي عليك الفرق بين اللازم
على الاصالة وبين اللازم على التباعة ولم تشعر بان فرض
عدم اللازم على التباعة وتجويز عدمه لا يوجب ارتفاع الملازمة
بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على الاصالة فلا يلزم ارتفاع
الملازمة بين الملزوم الاصلي وبين اللازم على التباعة
ايضا على ما عرفت مرارا فلم يبق الملزوم ملزوما ولا اللازم
لازما واذا لم يبق الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتم
الخلف المذكور هذا توضيح الجواب الذي افاده الاستاد
قدس سره ونقلنا عنه بعبارته وقوله قدس سره بل انما يلزم
ان يكون مستلزما لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات
وعلى الحقيقة وان هو الا ملزومية الملزوم الاصلي لذلك
الارتفاع لا نفس الملزوم الاصلي وهو الدخول في عالم الوجود
بنفس جوهره اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه والتبعية
ايضا وحاصل ذلك التحقيق الذي ذكره فيها هو ان ذات

الاربعة



الاربعة مثلا ملزومة حقيقة لما هو لازم لها على الاصالة و
هو ذات الزوجية فذات الاربعة ملزومة حقيقة لذات
الزوجية فلذلك يلزم من عدم ما هو لازم على الاصالة عدم
الملزوم الاصلي على ما عرفت بالبرهان واما ما هو لازم على التباعة
للاربعة وهو لزوم الزوجية فليس بلازم حقيقة هو ذات الاربعة
ايضا كما ان اللازم على الاصالة تبعي وهو اللازم على التباعة
حقيقة انما هو وصف من اوصاف ذات الاربعة وهو ملزومية
الاربعة للزوجية فملزومية الاربعة للزوجية ملزومة حقيقة
للزوم الزوجية واستلزام الزوجية الذي يكون لازما على التباعة
واما ذات الاربعة فهي ملزومة بالعرض للازم على التباعة
لانها ملزومة حقيقة للازم على الاصالة فعدم اللازم على
التباعة لا يلزم الا عدم ما هو ملزوم له بالعرض حقيقة وهو
ملزومية الاربعة للزوجية لا عدم ما هو ملزوم له بالعرض ايضا
وهو ذات الاربعة لان ذات الاربعة ليست ملزومة له حقيقة
وهو ملزومية الاربعة ليستلزم من زوال اللازم زوال الملزوم

فمن زوال لزوم الزوجية واستلزام الزوجية لا يلزم الا زوال
ملزومية الاربعة للزوجية وقد عرفت ان ملزومية الاربعة
للزوجية وصف من اوصاف الاربعة فالاربع ح هو زوال
وصف من اوصاف الاربعة لا زوال ذات الاربعة
ايضا فان قيل وجود الاربعة لا يمكن بدون وصف ملزومية
الزوجية لانه كلما تحققت الاربعة تحققت الزوجية معها
وكلما تحققت الزوجية معها تحققت تلك الصفة وهي
ملزوميتها للزوجية فالملزومية للزوجية وصف غير مفارق
فيلزم من زواله زوال الموصوف لا محالة فيلزم من عدمه
وزواله زوال ذات الموصوف الذي هو ذات الاربعة
فلا يتصور بقاء ذات الاربعة مع زوال الملزومية
للزوجية فكما ان زوال الزوجية الذي هو اللازم على
الاصالة مستلزم لزوال ذات الاربعة فكذلك زوال
لزوم الزوجية الذي هو اللازم على التبع مستلزم
لزوال تلك ذات الاربعة لان زوال لزوم الزوجية

مستلزم

مستلزم لزوال ملزومية الاربعة للزوجية وزوال
ملزومية الاربعة للزوجية مستلزم لزوال ذات الاربعة
ومستلزم المستلزم مستلزم فيلزم من زوال اللازم على
التبعية زوال الملزوم الاصلي كزوال اللازم على الاصالة
بلا تفاوت في ذلك فالفرق تحكم قلت اذا جاز زوال لزوم
الزوجية للاربعة وجوز تجويزا عقليا زوال لزوم الزوجية
للاربعة وكان هذا الزوال والعدم واقعا ح يلزم ح
لا يكون بين الزوجية والاربعة ملازمة اصلا واذا
لم يتحقق بينهما ملازمة كما يلزم من هذا الفرض فيلزم ان لا
يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما فلا يكون بينهما ربط
اللازمية والملزومية فهما امران لا علاقة بينهما واذا
لم يكن بينهما علاقة فلم يبق الملزومية للملزوم ولا اللازمية للازم
وح لا يصح ان يق كلما تحققت الاربعة تحقق وصف الملزومية
لان هذه الكلية انما تصح على تقدير بقاء العلاقة واللزوم
لا مطلقا لانه اذا لم يكن بينهما ربط اللزوم فمحذور بالنظر

الى ذات كل منهما ان لو جد بدون الاخرى فاللازم من فرض
انتفاء لزوم الزوجية وصدق عدم لزوم الزوجية انما هو
زوال وصف الملزومية عن الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا
لان زوال ذات الاربعة انما يلزم على تقدير بقاء الربط
واللزوم والمفروض زوال اللزوم والربط فلا يلزم زوال
ذات الاربعة على تقدير صدق هذا الفرض ووقوع هذا
الفرض نعم لو كان لزوم الزوجية للاربعة امرا اتفاقيا وكان
امرا ثابتا ونفس الامر ولم يكن خلافه واقعا يلزم ما ذكره السائل
واما اذا كان خلافه واقعا كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية
فلا يصح ما ذكره السائل لان كلامه مبني على ثبوت لزوم الزوجية
وتحققه وكلامنا انما هو على تقدير عدم لزوم الزوجية وعدم
تحققه كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية وكون عدم لزوم الزوجية
واقعا فظهر مما فصلنا الفرق بين عدم اللازم على الاصالة
وبين عدم اللازم على التبعية فان الاول لو وجب عدم عدم ذات
الملزوم الاصلي والثاني لا يوجب عدمه عدم ذات الملزوم

الاصل

الاصل على ما عرفت مشروحا وبهذا القياس العقل والدخول
في الوجود الذي هو الملزوم الاصلي ورفع امرنا واقعي
وارتفاع امرنا واقعي الذي هو اللازم على الاصالة ولزوم
رفع امرنا واقعي ولزوم ارتفاع امرنا واقعي واستلزام
رفع امرنا واقعي واستلزام ارتفاع امرنا واقعي الذي هو اللازم
للجمع لازما على التبعية فان عدم اللازم على الاصالة مستلزم
لعدم الملزوم الاصلي لان عدم رفع امرنا واقعي وارتفاع
امرنا واقعي هو اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الدخول
في الوجود واما عدم استلزام رفع امرنا واقعي فلا يستلزم
عدم الملزوم الاصلي لا يستلزم عدم الدخول في الوجود بل
يستلزم عدم وصف من اوصاف الملزوم الاصلي وهو الملزومية
التي كانت ملزومة بالذات للازم على التبعية على ما عرفت
مشروحا في لزوم الزوجية للاربعة فمن زوال لزوم رفع امرنا
واقعي وعدم لزوم رفع امرنا واقعي وعدم استلزام ارتفاع امرنا
واقعي لا يلزم الا زوال وصف الملزومية عن الدخول في

استلزم
عدم م

الوجود لازم والاصل الدخول في الوجود على ما ذكره صاحب الشبهة
وما ذكرنا مشروحا يسهل الوصول الى المقصود قدس سره
من قوله بل انا بارزه ان يكون مستلزما ح كما الى السهولة ولعل
ان تقول افاده نور الله مرقده لا يكون قالعا لمادة الشبهة
المذكورة لان كلامه قدس سره انما يتم على تقدير اخذ اللازم
على التبعية في تقرير تلك الشبهة ويمكن تقريرها بلا احتياج الى
اخذ اللازم على التبعية كما ترى لا يجوز ان يكون وجود موجودا
من الموجودات الممكنة سواء كانت خارجية او ذهنية رافعا
لامر ما واقعي لانه لو كان رافعا لامر ما واقعي يكون ذلك الوجود
ملزوما ورفع امر ما لازما له وقد تقرر في غيره من العلوم انه اذا
تحققت الملازمة بين العينين يجب ان تكون الملازمة متحققة
بين نقيضيهما ايضا بعكس العينين بناء على هذه القاعدة
يلزم ان يكون عدم رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الوجود لازما
له والحال انه قد ثبت ان عدم رفع امر ما واقعي ملزوم
منه الوجود لا عدم الوجود على ما مر مشروحا وبناء هذا التقرير

واقعي ح

يكون

يكون جوابه قدس سره ساقطا غير مجدٍ قطعا فلا بد من تحرير اخر
لا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم على
التبعية ويكون تاما قالعا لمادة الشبهة المذكورة على جميع التقادير
فنقول ويمكن الجواب عن شبهة الاستلزام بوجه واضح تام
ولا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم
على التبعية لانا نقول الدخول في الوجود قسمان احدهما
الدخول في الوجود الازلي ولا شك في ان هذا القسم من الدخول
في الوجود لا يكون مستلزما لرفع امر ما واقعي وهو ظاهر وثانيهما
الدخول في الوجود الحدوثي الغير الازلي وهذا القسم الثاني من
الدخول في الوجود مستلزم رفع امر ما واقعي وهو العدم السابق
على هذا الوجود الحدوثي لانه لو لم يرتفع هذا العدم السابق
الواقعي يلزم اجتماع الوجود مع العدم على ما عرفت سابقا
فما هو ملزوم لرفع امر ما واقعي ليس الا الوجود الحدوثي فقط
دون الوجود الازلي فالوجود الحدوثي ملزوم ولازمه رفع امر ما
واقعي ولزوم رفع امر ما واقعي ولزوم لزوم رفع امر ما واقعي

وهكذا الى حيث يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي
ايضا وكذلك استلزام رفع امر ما واقعي ايضا لازم للوجود
الحدوثي واستلزام استلزام رفع امر ما واقعي ايضا لازم للوجود
الحدوثي واستلزام استلزام رفع امر ما واقعي وهكذا الى حيث
يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي ايضا فالوجود الحدوثي
ملزوم وجميع تلك اللوازم سواء كانت بلا واسطة او بواسطة
لوازم له وما تقرر في ميزان العلوم واسطرلاب الفكر والنظر
هو انه اذا ثبتت الملازمة بين امرين يجب ان يكون بين
نقيضيهما ايضا ملازمة لكن بعكس العينين فنقول هذه الكلية
جارية في الوجود الحدوثي وبين جميع لوازمه بلا لزوم محذور قطعا
لان الوجود الحدوثي نقيضه عدم الوجود الحدوثي ونقيض اللازم
الذي هو رفع امر ما واقعي انما هو عدم رفع امر ما واقعي فنجعل
عدم رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازما له
فيكون عدم رفع امر ما واقعي ملزوما لعدم الوجود الحدوثي و
غايته ما يلزم من ذلك انه اذا لم يتحقق رفع امر ما واقعي يلزم



ان لا يتحقق الوجود الحدوثي لا انه يلزم ان يتحقق الوجود الازلي
كما هو مدعى صاحب الشبهة لان عدم تحقق الوجود الحدوثي
يحتمل ان يكون لاجل استمرار العدم السابق لا لاجل تحقق
الوجود الازلي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
بعدم تحقق رفع امر ما واقعي على اثبات الوجود الازلي لان
المثبت للوجود الازلي انما هو الدخول في الوجود مع عدم
تحقق رفع امر ما واقعي فلا بد في اثبات الوجود الازلي
من امرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم تحقق رفع امر ما
واقعي ولا يكون شيء منهما برأسه مستقلا في اثبات الوجود الازلي
اما الدخول في الوجود فلانه لا يكون ازليا دائما بل قد يكون
ازليا وقد يكون حدوثيا غير ازلي واما عدم تحقق رفع امر ما
واقعي فلانه قد يكون باستمرار العدم السابق بدون الدخول
في الوجود راسا لانه اذا استمر العدم السابق ولم يحصل
الوجود الحدوثي فحينئذ يصدق عدم تحقق رفع امر ما واقعي
وهكذا القياس في ساير لوازم الوجود الحدوثي لان عدم

لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي يصح ان يصير
ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازما بعكس النقيض وغاية
ما يلزم من ذلك ايضا انما هو عدم تحقق الوجود الحدوثي
على تقدير عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع
امر ما واقعي ومن عدم استلزام رفع امر ما واقعي لا يلزم الوجود
الازلي لانك قد عرفت ان اثبات الوجود الازلي انما يكون
بامرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم رفع امر ما
واقعي ولا يكون احدهما كافيا في اثبات الوجود الازلي فعدم
لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي يحتمل
ان يكون بسبب استمرار العدم ان بقي لانه اذا استمر العدم
ان بقي يصدق ح عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام
رفع امر ما واقعي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
بعدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي
على اثبات تحقق الوجود الازلي عند تحقق عدم لزوم رفع امر ما
واقعي وعند تحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي على تقدير

ومن عدم لزوم رفع امر ما واقعي

منفصلا



منفصلا واصل هذا الجواب مما تفطن به ابي الحسن محمد
الملقب بالشيخ زين الدين رزقه الله تعالى كمال الصعود
الى اعلى درجات كمالات اهل الشهود واليقين وقرر
هذا الجواب بوجه آخر ومحصله ان عدم استلزام ارتفاع امر ما
واقعي يتصور من وجهين احدهما ان يتحقق عدم استلزام رفع امر ما
واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي في ضمن تحقق وجود
لا يلزم منه ارتفاع امر ما واقعي كما هو المفروض في كلام
صاحب الشبهة وهذا القسم من الوجود يجب ان لا يسبقه
العدم قطعا فيكون ذلك الوجود وجودا ازليا وثانيهما
ان يتحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي ويكون تحقق عدم استلزام
رفع امر ما واقعي في ضمن عدم تحقق الوجود رأسا ويكون
العدم ان بقي مستمرا لانه اذا لم يتحقق الوجود واستمر العدم
ان بقي مستمرا لا يصدق على ذلك التقدير عدم استلزام
رفع امر ما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي فيكون
عدم استلزام رفع امر ما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما

واحق فيكون عدم استلزام رفع امر ما واحق وعدم استلزام ارتفاع
امر ما واحق يلائم ذلك العدم يلزم العدم المدخول في الوجود
الا انه لا يلزم الوجود الازلي اذا عرفت هذا فنقول
حدوث الحادث في الوجود يستلزم الارتفاع امر ما واحق فيكون
احدى حاشيتي اللزوم هو الوجود الحدوثي والاخرى استلزام
ارتفاع امر ما واحق وما تقرر في ميزان العلوم وسطر الكتاب
النظر من انه اذا تحقق الملازمة بين عينين يجب ان
تحقق الملازمة بين نقيضيهما ايضا لكن بعكس العينين جاز هنا
ايضا بلا لزوم محذور اصلا لانا نجعل نقيض اللازم ملزوما
لنقيض الملزوم ونقول عدم استلزام ارتفاع امر ما واحق
ملزوم لعدم الوجود الحدوثي لانه ملزوم للوجود الازلي
لا لكن قد عرفت ان عدم استلزام ارتفاع امر ما واحق اعم
تحققا من الوجود الازلي وتحقق العام انما يستلزم تحقق ما
لا الخاص بخصوصه فلا بد في اثبات الخصوصية من دليل
خارج فمن تحقق عدم استلزام ارتفاع امر ما واحق لا يتحقق الوجود

الازلي

الازلي كما هو مدعى صاحب الشبهة لجواز ان يتحقق ذلك العام
في ضمن عدم تحقق الوجود لا في ضمن تحقق الوجود حتى يلزم
ازليته وذلك الوجود وهذا التقرير ايضا لا يكون مبنيا على الفرق
بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التبعية ولهذا
صارت احدى حاشيتي اللزوم في هذا التقرير هو اللازم على
التبعية وهو استلزام ارتفاع امر ما واحق فان قيل قد
ذكرتم مرارا ان الوجود الحدوثي مستلزم لرفع امر ما واحق
وهو العدم السابق فيفهم من كلامكم ان الوجود الحدوثي
موجب لرفع العدم السابق وهذا مدافع لما ذكرتم من ان
العدم السابق على الوجود لا يصح رفعه فانكم قلتم ان العدم
الازلي للعالم لا يرتفع بعد وجوده الحدوثي بل ما يبطل
بسبب الوجود الحدوثي انما هو استمرار العدم الازلي لا نفس
العدم الازلي ايضا على ما مر فيما سبق قلت هذا من قبيل
المسامحة في العبارة فاطلق رفع العدم السابق واريد منه
رفع استمرار العدم السابق لا رفع نفس العدم السابق

حرسلم الله انفع واعلم انه قد ثبت بالنقل المستفيض ان
سلسلة علوم اساطين الحكماء وادراكاتهم ومسايلهم
وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء السابقين صلوات الله
وتسليماته على نبينا وآله وعليهم اجمعين لانه نقل ان استاد
ارسطو كان افلاطون واستاد افلاطون سقراط واستاد
سقراط فيثاغورس واستاد فيثاغورس انباذقلس
وانباذقلس اخذ علومه ومسايله وتحقيقاته من داود النبي على
نبينا وآله وعليه صلوات الله تعالى وتسليماته بواسطة او
بواسطتين وفيثاغورس اخذ من لقمان الحكيم عليه السلم فظهر ان سلسلة علوم اساطين الحكماء منتهية
الى معدن الرسالة ومنبع الحكمة وهكذا الخلف عن السلف الى
ان ينتهي الى ادريس النبي صلوات الله تعالى وتسليماته على
نبينا وآله وعليه ونقل انه لقب الى ادريس عليه السلم هرمس
الاعظم وهرمس الهرامسة وابو الحكماء ووالد الحكماء لانه
عليه السلم نشر العلوم والحكم في الآفاق وقد قيل انه عليه السلم
بكثرة درسه وافادته على المستفيدين قيل له عليه السلم
ادريس

مسـ
اساطين الحكماء سبعة ثلثة منهم
ملطيون وهم ثاليس وانكسيمانس وانكسغورس
وثلثة يونانيون
وانكسيمانس واربعة منهم سقراط
وهم فيثاغورس وانباذقلس وسقراط
وافلاطون ونقل عنهم كلهم انهم قايلون
بان العالم حادث بالحدوث الذاتي
الزماني منه سلمه الله

وكان قبل انباذقلس انكسيمايس الملطي وقبل
انكسيمايس انكساغورس الملطي وقبل
انكساغورس ثاليس الملطي وهو اول من
تفلسف بالملطية كما ذكره تاريخ الحكماء
منه سلمه الله

دارست الكتب ودرستها وادارستها
ادرستها والدرس بالكسر الدريس وهو
الثوب الخلق والجمع درسان صحاح

ادريس وقد عرفت ان سلسلة علوم اساطين الحكماء و
ادراكاتهم ومسايلهم وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء عليهم السلم
ولا شك ان علوم الانبياء باحوال الاشياء علوم
لدنية ومطابقة لما هي عليه في نفس الامر ولهذا لم يقع
الاختلاف بين الانبياء في تصديق الاحوال للاشياء خلافا اصلا
ولان الانبياء معصومون كما هو المحقق فلا يجوز عليهم الخطاء
اصلا فلا يجري بينهم النزاع قطعا والخلاف الواقع بينهم في
الشريعة ليس الا في الجزئيات الفروعية الزمنية
من خصوصيات الاوقات والاحوال والامزجة كما ان العلمية
تختلف طبابته باعتبار اختلاف الامزجة والاهوية
فالنبي السابق مثلا اذا كان شرعه مخالفا لشرع النبي اللاحق
فذلك الاختلاف ليس باعتبار المخالفة الواقعة بين النبيين
المذكورين ووقع السابق لاحقا ووقع اللاحق سابقا
لكان اللاحق عمله مثل عمل السابق وعمل السابق مثل عمل
اللاحق وجميع اساطين الحكماء كانوا متدينين باديان

انبيائهم صالحين عابدين وارعين عاملين عالمين
مرتاضين كمال الرياضة معرضين عن حظوظ الدنيا
ولذاتها وراغبين في الآخرة وتحصيل ذخايرها ويثبت
بالنقل المستفيض بل بنقل كاد ان يكون متواترا انه
قال ارسطو سمعت عن معلمي افلاطون يقول سمعت
من معلمي سقراط ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شابا
فارغ البال عن يلتفت الى الدنيا صحيح المزاج بحيث
لا يختار على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صدوقا
لا يتكلم بغير الصدق ويكون منصفا بالطبع لا بالتكلف
ويكون متدينا امينا عالما بالوظايف الشرعية والاعمال
الدينية غير مخل بواحد منها ويحرم على نفسه ما كان يحرم في
ملته ونبيه ولا يكون قط شرير الخلق ويرحم على من دونه
في المرتبة ولا يكون اكولا ولا خايفا من الموت ولا
جامعا للمال الا بقدر الحاجة فان الاشتغال بطلب المعيشة
مانع عن تعلمها وكان طالبا لصحبة حكماء زمانه ولا يستنكف

عن الترد

عن التردد على الاستاد فان المستغني عنه بزعمه محتاج في كل مرتبة
الى الكلام المنقول فاذا اذا كان سيرة اساطين الحكماء على
الوجه الذي ذكرنا متروحا فالظاهر انه لا مخالفة بينهم في
العلوم والتصديقات باحوال الاشياء لانك قد عرفت
ان علوم اساطين الحكماء مكتسبة من معدن النبوة ومشكاة الحكمة
فاذا ظهر الخلاف بين اقوال اساطين الحكماء فلا بد من
الاجتهاد في الجمع بين تلك الاقوال بحيث يرتفع الخلاف
اما اولا فلان علومهم وادراكاتهم ومسايلهم ماخوذة من [الاساتذة] بالنقل الصحيح بين الاستاد
لا يجوز السهو والخطاء عليهم والنزاع فيما بينهم وسيما الانبياء
سلام الله وصلواته عليهم وثانيا ان الرموز والالغاز [والتعمية]
كثيرة في كلام اساطين الحكماء فلا يجوز التمسك بمحض ظاهر
العبارة في اثبات التخالف بينهم ومن ذلك التخالف بينهم
اشتهر بين ارسطو وافلاطون في قدم العالم وحدوثه
فنسب الى ارسطو قدم العالم والى افلاطون حدوثه
فلا بد من بذل الجهد مهما امكن في الجمع بين القولين بحيث

وكان اليوم في ادراكات الالغاز والرموز والتعمية
هو اخفى العلوم والحكم على ظواهرها كما
هو صحيح في وصاياهم لان من كان اهل العلوم
والحكم فليس جدا كان الاهلية لما نقول فيه
على ... فلا يجمع في ذاهم ... سلمه الله

يرتفع الخلاف بين قول افلاطون وارسطو فنقول قد
ثبت بالاجماع من اهل الملل والاديان ان الانبياء كافة
حكموا بحدوث العالم وهذا الحدوث لا يصح ان يكون زمانيا
لان العالم هو ما سوى الله تعالى وقد عرفت فيما سبق مشروحا
ان القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا باطل ولا يصح ايضا
ان يكون ذلك الحدوث حدوثا ذاتيا اما اولا فلان الحدوث
الذاتي لا ينافي الازلية واما ثانيا فلان جميع اهل الملل والاديان
ذهبوا الى ان ليس في الوجود موجودا ازليا سوى الواجب الوجود
جل شانه فلا بد ان يكون المراد من الحدوث معنى لا يجامع الازلية
وهو ان يكون جميع الموجودات سوى الواجب جل شانه
مسبوقا بالعدم الخارجي اولا ثم صار موجودا وهذا هو
الحدوث الدهري على ما عرفت سابقا منقولا وكتاب الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه مشتمل على
احاديث شريفة كثيرة ناصة على ان الازلية لا تجامع
المعلولية فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليه

واما ثانيا

واما ثانيا فلان الحدوث الذاتي ثابت لكل معلول موجود
سواء كان ازليا اولا ولهذا اثبت كافة اساطين الحكماء
الحدوث الذاتي لكل معلول موجود ولم ينكر احد منهم الحدوث
الذاتي فكيف يصح ان يجعل محل الخلاف بين افلاطون و
ارسطو الحدوث الذاتي او الزماني بل لا بد ان يكون محل
النزاع بينهما على تقدير ثبوت النزاع بينهما هو الحدوث
الدهري فقط على ما عرفت فيما سبق مشروحا وتحقيق ما ذكره الشيخ
ابو نصر الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين يرجع الى ان
الحدوث الذي يكون في كلام افلاطون وادعاه للعالم هو
الحدوث الذاتي وارسطو لا ينكره فلا تخالف بينهما
وهذا التوجيه للجمع بين رايهما غير موجه لان الحدوث
الذاتي وان لم يكن محل النزاع بين اساطين الحكماء لكن
لا يحصل الجمع بين قوليهما بهذا القدر بل لا بد من امر آخر ايضا
وهو ان يكون افلاطون قائلا بالقدم الذي قال به ارسطو
ليحصل التوفيق بين كلاميهما ويرتفع النزاع بينهما والقدم

الذي نسبا الى ارسطوليس قدما زمانيا لان اجزاء العالم تنقسم
الى ما فوق الكون والى ما تحت الكون فما فوق الكون يكون
فوق الزمان ولا يكون داخلا تحت الزمان حتى يتصور فيه
الحدوث الزماني او العدم الزماني لان الحدوث الزماني
او القدم الزماني انما يتصور في الاشياء الموجودة في الزمان و
لا يكون الموجود في الزمان الا الاشياء المتغيرة دون الثابتات
ولهذا قال الحكماء نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير
الى الثابت الدهر على ما عرفت سابقا فلا يجوز ان يكون العالم
قديما بالقدم الزماني بل لا بد ان يكون المراد من القديم في كلام
ارسطو بمعنى القديم الواقعي اي لا يكون العدم الخارجي سابقا
على الوجود الخارجي فيكون المراد من الموجود القديم الموجود
الازلي والقديم بمعنى ازلي الوجود فيما سوى الممكنات لا يكون مسلما
عند افلاطون لانه ثبت بالنقل المستفيض بل بنقل كاد ان يكون
متواترا ان تلامذة افلاطون نقلوا ان افلاطون قال في
كتابيه المعروفين وهما فاذن وطيماوس ان للعالم مبدعا

محدثا

محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته على نعت
الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم و
لا طلل الا امثال عند البارئ سبحانه وربما يعبر عنه بالعنصر
الاول انتهى وهذا الكلام صريح في ان ازلية الوجود مختصة
بجنابه تعالى وان المعلولية لا تجامع مع ازلية الوجود على ما
يستفاد من الاحاديث الشريفة الكثيرة الواقعة في كتاب
الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني قدس سره فقد ظهر ان القديم المعتبر
المذكور لا يكون مسلما عند افلاطون فلم يحصل الجمع بين الرأيين
وظهر ان توجيه الفارابي غير موجه وقول افلاطون الا
مثال عند البارئ سبحانه رمز وايماء الى ان الواجب جل شانه
لما كان فاعلا مختارا وفعله وايجاده يكون مسبوقا بالعلم وقد
ثبت ان جميع الصفات الكمالية عين ذاته جل شانه فيكون
علمه تعالى عين ذاته تعالى اي ما يترتب عليه الانكشاف ليس
الا ذاته البسيطة الحقة من كل وجه فكما ان الصور العلمية
للعالمين بعد وتلك الصور يكون ما يترتب عليه الانكشاف في

لكن ذات الواجب جل شانه بمحض ذاته بلا مدخلية شئ اصلا
وبلا مدد شئ قطعا يكون ما يترتب عليه الاثر فوق
ترتب الاثر فان الذي في الصور العلمية بل لا نسبة اصلا بين
الاثر فالذي ترتب على الصور العلمية وبين الاثر
الذي ترتب على ذات الواجب جل شانه فلما كان الاثر في
جميع الاشياء مترتبا على ذاته جل شانه بمحض ذاته من دون شئ
اصلا ومن دون مدخلية شئ قطعا فحوان يقال بهذا الاعتبار
ان ذاته جل شانه بمحض ذاته صورة علمية لكل شئ فحوان
يقال كان في الازل مثال الاشياء اي المثال الذي يحكي عن كل شئ
لان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شئ فيكون ذاته جل شانه
حاكيا عن كل شئ حكاية تامة كاشفة عن جميع ذاتياته و
خواصه وعوارضه وجميع شئونه واعتباراته فيكون عالما
بكل شئ وبجميع ذاتياته وعوارضه وشئونه واعتباراته
بعد كونه كعلمه به قبل كونه بلا تفاوت اصلا فبهذا الاعتبار
يكون مثال جميع الاشياء عنده جل شانه في الازل ويكون

وما فهمنا من رسالتك الذي ورد في توجيه كلام الصوفية
كلام افلاطون نظرا الى انه يمكن توجيه كلام المحققين
المعنى الذي في كلام الواجب وانحاد صفاتها
ذات الواجب حقيقة وهو يكون اثر ويكون عينه
بصفاته حقيقة وهو كيف اثر التوجيه
كما يظهر بادني التفات فلا يدعو لم يكن ان
من نص بعقوله ما عدم جا يحتجب لا يعلم بعدان
الكون العقل والشرع وذلك التوجيه صورة علمية
ذات الواجب جل شانه لما كان صورة تمام الذي
بجميع الاشياء فيكون جميع الاشياء متحدا مع العالم
جل شانه حقيقة باعتبار الشهود العلمي التجلي
وعلى هذا البطلان قال العارف ... ان دارد
... درین صورت ... دارد
درین ... خود و غوامض خود و ... خود
در با خود ... دارد
من عفی عنه

ذات الواجب جل شانه عين مثال جميع الاشياء فيجوز ان يقال
بهذا الاعتبار ان الواجب جل شانه عين جميع الاشياء باعتبار
الشهود العلمي والوجود العلمي فالمثال الذي هو العلم التفصيلي
التام بجميع الوجوه كان ازليا والمعلوم بذلك العلم يكون
حادثا فهذا هو التحقيق الحقيق بالتصديق في تصحيح معنى قول افلاطون ان
الاشياء عند الباري سبحانه وهذا التصحيح جار في المثل المنقولة
عن افلاطون لانه لو حملت المثل المنقولة عن افلاطون على المعنى
الذي ذكرناه في المثال يكون امرا حقا لا يتوجه عليه شئ من المفاسد
واما على ما حمل عليه القوم فيتوجه عليها مفاسد ولا يكون
امرا حقا كما هو مبسوط في مقامه وقد يراد وربما يعبر عنه بالعنصر
الاول ومعناه ان المثال بالمعنى الذي ذكرناه يكون عنصرا اولا
اي اصلا اولا لان اول الظهور للاشياء واول الشهود لها
هو الظهور العلمي والشهود العلمي باعتبار ذات الواجب تعالى
بمحض ذاته المقدسة فما لم يحصل ذلك الظهور والشهود اولا
لم يمكن وجود الاشياء اصلا لان معنى الفاعل المختار

ان يكون مسبوقا بالظهور والشهود العلميين فكان عنصر
الشر واصله متقدم على ذلك الشر لكن هذا الظهور والشهود
متقدم على وجود الاشياء ونفسها فبهذا الاعتبار اطلق على
المثال بالمعنى الذي ذكرناه عنصرا اولا وبالحقيقة العنصر الاول
اي الاصل الاول لجميع الاشياء هو الواجب جل شانه لان
الظهور والشهود العلميين للاشياء ليس الا العلم والانكشاف
اللذين لا يكونان بالمعنى المصدري والعلم والانكشاف اللذان
لا يكونان بالمعنى المصدري بل يكون ما ينتزع منه المعنى المصدري
لا يكونان الا ذات الواجب جل شانه لان ذاته جل شانه
بذاته مناط العلم والانكشاف بجميع الاشياء فيكون الظهور
والانكشاف انما هما عين ذات الواجب جل شانه
بلا مدد ومدخلية شيء اصلا فيكون الظهور العلمي والشهود العلمي
للاشياء يكون امرا يصدق عليه انه ذات الواجب جل شانه
فالعنصر الاول والاصل الاول لجميع الاشياء انما هو ذات الواجب
جل شانه وايضا التوجيه الذي ذكره الفارابي لا يكون

موافق

الشهرستاني

موافقا للنقل الذي ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في الملل والنحل لان كلام الفارابي يدل على ان افلاطون
ايضا قائل بقدم العالم كارسطو بلا خلاف بينهما في ذلك
وكلام صاحب الملل والنحل يدل على خلاف ذلك لانه قال في
كتابه ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات
الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد المعلم الاول
لانه خالف القدماء صريحا وابدع المقالات على قياسات
ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته و
صرحوا القول فيه مثل اسكندر الافروديسي وتامسطيوس
وفرفوريوس شراح كلام ارسطو ومثل الشيخ اليوناني
يحيى النحوي وديوجانس الكلبي والاسكندر الرومي وصنف
ابرقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة كتابا واورد فيه
تلك الشبهات وهي تسعة والا فالقدماء ما ابدوا في العالم
الا القول بالحدوث والمتعصبون لابرقلس من تلامذته عذرا
فذكر هذه الشبهات وقال انه يناطح الناس منطقيين

الافروديسي

احدهما روحاني بسيط والثاني جسماني مركب وكان اهل زمانه
الذين يناطقونه صابئين وانما دعاهم الى ذكر هذه الاقوال
معاوضتهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة فهذه الجملة
من وضع كتابا في هذا الفن وخالفه من لم يعرف طريقته
ففهموا جسمانية قوله دون روحانيته انتهى كلام الشهرستاني
بالفاظه وقد نقلنا بعض كلامه سابقا ايضا ولا يخفى
ان كلام الشهرستاني صريح في ان المراد من القدم الذي هو
محل النزاع ليس الا القدم الازلية وصريح في ان غير ارسطو
من اساطين الحكماء السابقين لم يقولوا بازلية وجود
العالم بل قالوا بالحدوث العالم المقابل للازلية فمجموع
كلامه دال على ان حدوث العالم المقابل للازلية اجماعي من
الحكماء السابقين الذين هم اساطين الحكمة ومع ذلك
لا وجه للجمع الذي ذكره الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين
لان ما ذكره انما يكون له وجه لو كان القدم الذي نسب
الى ارسطو مسلما عند افلاطون ايضا وليس فليس

وما ذكره

وما ذكره الشهرستاني مؤيد لما ذكرنا سابقا ان جميع اهل ملة
الانبياء السابقين واللاحقين اجمعوا على حدوث العالم
وقد ذكرنا سابقا ان سلسلة علوم اساطين الحكماء و
تحقيقاتهم منتهية الى الانبياء السابقين سلام الله تعالى عليهم
ليس بينهم نزاع اصلا واساطين الحكماء لما كانوا اخذوا
العلوم والادراكات والمسائل منهم فلا مخالفة بينهم ايضا
ولهذا لما كان الانبياء قاطبة عليهم الصلوة والسلام حكموا بحدوث
العالم كذلك اساطين الحكماء السابقين حكموا بحدوث العالم
ايضا وقال المحقق الدواني في رسالة انموذج العلوم اني
رايت في بعض كتب الفلسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا
التاريخ باربع مائة سنة نقلا عن ارسطاطاليس انه قال
لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد
وقال مصنفه انه عني به افلاطون انتهى كلامه وفيما نقله
المحقق تامل اما اولا فلان ما نقله مدافع لما في الملل والنحل
وكتاب الملل والنحل معتمد عليه عند العلماء اجمعهم اليه

فی معرفة المذاهب و احوالها التفصیلیه و ما ذکره المحقق الدوانی
کتاب مجهول و مصنفه ایضا مجهول فلا یکون محلا للاعتماد
ولا یصلح ان یکون له قوة المعارضة لما فی الملل والنحل
و اما ثانیا فلان ذکر الاستاد من دون التعظیم والاکرام
لیس من وظیفة الکرام والحکماء العظام فکیف یجوز ان
یذکر ارسطو استاده بالتعظیم بعنوان انه قال رجل کنا
مع ان المحقق الدوانی ذکر فی کتاب الاخلاق له ناقلا عن الشیخ
المقتول انه قال طرأ الی خلسة ملکوتیة فوصلت الی عالم التجرد
ورایت ارسطو و سألت عنه وقلت له ای نسبة بین علمک
وبین علم استادک افلاطون قال ارسطو فی الجواب ان العلم
کان سبعین جزءا واحد من تلک الاجزاء السبعین عندی و
الباقی عند استادی افلاطون و هذا ایضا صریح فی انه
کان افلاطون عند ارسطو حکیما الهیا و عظیما ربانیا
بحیث لا یتیسر له ان یذکره بعنوان یشعر بعدم المبالاة
بشأنه وبالجملة ما نقله المحقق الدوانی لیس محلا للاعتماد

فالاعتماد

فالاعتماد على ما نقله الشهرستانی فی الملل والنحل لانه موافق
لما علیه الانبیاء کافة سلام الله علیهم وقد عرفت ان اساطین
الحکماء علومهم وادراکاتهم و تحقیقاتهم و مسائلهم ماخوذة
من الانبیاء سلام الله علیهم فلا وجه لمخالفتهم لاساتذتهم
المعصومین فی الاعتقادات خصوصا فی مثل حدوث
العالم الذی هو اجماعی بین جمیع الانبیاء فلو وقع فی عبارات
بعض اساطین الحکماء ما هو ظاهر فی قدم العالم فلا یجوز
الجزم بان مذهبه قدم العالم بل لا بد من التاویل والصرف عن
الظاهر بحیث یصیر کلامه موافقا لاصول اساتذته المعصومین
عن الخطاء والزلل على ما عرفت سابقا فیجب حمل کلامهم على
محمل صحیح بحیث یرتفع التخالف والتنازع بینهم لا على وجه
یلزم منه التنازع مع امکان التوجیه بحیث لا یلزم منه
التنازع اصلا لا على وجه یلزم منه المخالفة لهم کما فعله الفارابی
فی رسالته الجمع بین الرایین على ما عرفت منه وکذا التوجیه
الذی نقله الشهرستانی عن بعض المتعصبین لکلام ابرقلس

[illegible]

ليس توجيها بعيدا لان مثل هذا التوجيه ذكره الفارابي في رسالة
الجمع بين الرأيين لكلام ارسطوطاليس في كتاب طوبيقا
ليس هو بيان امر العالم لكنه غرضه بيان امر القياسات
المركبة من المقدمات الذائعة وقد كان قد وجد اهل
زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم او محدث كما
كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام شر وكانوا
ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة منهما بقياسات
ذائعة وقد بين ارسطوطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره
من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق و
الكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل
لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل و
لا يرجح صدقه
لصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه
الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في
هذا الكتاب انتهى كلامه وحاصل كلامه ان ما ذكره ارسطو
في اثبات قدم العالم انما هو لاجل غاية ما يمكن ان يق





في الجدل ولتشحيذ الاذهان ولان مدار كلامه على المجادلين
الذين يتناظرون في زمانه في امر العالم هل هو قديم او
حادث فاستدلالاته على قدم العالم استدلالات جدلية
لا برهانية واعتقادية فلا يعلم من هذه الاستدلالات
المذكورة في مقام الجدل انها برهانية واعتقادية له
فيجوز ان يكون اعتقاده في امر العالم اعتقاد آبائه
الروحانيين الذين اخذوا العلوم والادراكات
والمسائل والاعتقادات من معدن الحكمة ومنبع النبوة
ابتداء او بواسطة او بوسايط فلا تدافع حينئذ بين
ما ذهب اليه افلاطون وبين ما ذهب اليه ارسطو اصلا
وكذا لا مخالفة بين مذهب ابرقلس وبين مذهب افلاطون
ايضا لان ابرقلس ذكر تلك الشبهات في مقام الجدل والمغلطة
على المجادلين في زمانه لا ان تلك الاستدلالات المذكورة
في مقام الجدل استدلالات برهانية عنده حتى يلزم ان يكون
اعتقاده قدم العالم كما يتوهمه اهل الظاهر من الناظرين

ظاهر كلامه ولم يتفطنوا لمقصوده ومرامه فعلى ما ذكرنا تفصيلا
يظهر ان الجمع بين مذهب افلاطون وارسطو في غاية
السهولة لان ما ذكره ارسطو في قدم العالم انما هو على سبيل
الجدل لا البرهان حتى يلزم منه اعتقاده بقدم العالم بل لانه
كان الجدل في زمانه شايعا والجدليون كانوا كثيرين
فاراد تشحيذ الاذهان وغلبته عليهم ايراد استدلالات جدلية
في كتاب طوبيقا الذي كان في فن الجدل فان قيل ما ذكره
الفارابي من الجمع بين راي افلاطون وارسطو وحمل ما ذكره
ارسطو في كتاب طوبيقا من قدم العالم على الجدل مبني
على حمل الحدوث بمعنى الحدوث الذاتي وحمل القدم
بمعنى القدم الذاتي وهو نفي الاحتياج الى العلة والحدوث
بالمعنى المذكور ثابت لكل ممكن باتفاق افلاطون وارسطو
بل باتفاق كافة اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور
هو القدم الذاتي منفي عن كل ممكن باتفاق افلاطون و
ارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء ايضا وعلى هذا

يحصل

يحصل الجمع بين الرايين ويكون اثبات القدم بالمعنى المذكور
جدليا واما حمل الحدوث بمعنى الحدوث الواقعي اي
سبق العدم على وجود المعلول في الخارج وحمل القدم بمعنى
القدم الواقعي المقابل للحدوث الواقعي اي عدم مسبوقية
وجود المعلول بالعدم الخارجي وكون المعلول ازلي الوجود
فليس توجيه الفارابي مبنيا على حمل القدم والحدوث
بالمعنيين الاخيرين بل هو مبني على حمل القدم والحدوث
بالمعنيين الاولين فلا يجري توجيه الفارابي في الجمع بين
راي افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين
الاخيرين ايضا حتى يتم ما ذكرتم ايضا في الجمع بين راي
افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين
الاخيرين بل هو متحقق بالقدم والحدوث بالمعنيين الاولين
قلت حمل الحدوث على الحدوث الذاتي وحمل القدم
على القدم الذاتي لا يكون موجبا للجمع بين راي افلاطون
وارسطو لانا بينا ان الحدوث الذي ادعاه افلاطون

للعالم هو الحدوث الذي يكون مقابلا للازلية ولا يجتمع معها
فالقدم المقابل لهذا الحدوث انما هو بمعنى الازلية وعدم سبق
العدم على وجود المعلول فالقدم بهذا المعنى ايضا منفي عن
العالم عند افلاطون كما ان القدم الذاتي ايضا منفي عن
العالم عنده فلا يلزم ان يكون القدم بالمعنيين اللذين
يكونان منفيين عن العالم عند افلاطون يكونان منفيين
عن العالم عند ارسطو ايضا فيلزم ان يكون القدم بكلا
معنييه منفيا عن العالم في الواقع ونفس الامر عند ارسطو
ايضا كافلاطون فيلزم ان يكون اثبات القدم للعالم
جدليا سواء كان القدم بمعنى القدم الذاتي او بمعنى الازلية
اي عدم سبق وجود المعلول بالعدم الخارجي وعلى هذا
يتم توجيهنا في الجمع بين راي افلاطون وارسطو لانا قد
ذكرنا ان اثبات القدم بمعنى الازلية للعالم جدلي عند
ارسطو وليس اعتقاديا له وبرهانيا عنده كما ان افلاطون
ايضا قائل بذلك والحدوث الذاتي ثابت للعالم باتفاق

فلا يخ

فلا يخالف بينهما اصلا وان لم يكن القدم بالمعنيين منفيا عن
العالم عند ارسطو بل المنفي عن العالم في الواقع ونفس الامر انما
هو القدم الذاتي فقط عند ارسطو دون القدم الذي بمعنى ازلية
الوجود بل يكون ازلية الوجود ثابتة للعالم عند ارسطو فح
يلزم ان لا يحصل الجمع بين راي افلاطون وارسطو لان القدم
بمعنى ازلية الوجود منفي عن العالم عند افلاطون على ما عرفت
سابقا فيلزم ان يكون القدم بمعنى ازلية الوجود منفيا عن
العالم عند افلاطون وثابتا للعالم عند ارسطو فيلزم التناقض المحض
الصريح بين رايهما ولا يمكن الجمع اصلا والحال ان الفارابي
بصدد الجمع بين رايهما وايضا الاستدلالات الواردة
على قدم العالم على تقدير تمامها انما يلزم منها القدم الذي بمعنى ازلية
الوجود لا القدم الذاتي الذي بمعنى نفي الاحتياج الى العلة
الفاعلية كما يظهر بادنى التفات فظهر مما ذكرنا مفصلا ان
التوجيه الوجيه في الجمع بين راي افلاطون وارسطو هو ما ذكرنا
لا ما ذكره الفارابي ومن الموبدات لكون مذهب ارسطو

موافقا لمذهب افلاطون ولا تخالف بينهما على الوجه الذي ذكرناه
منفصلا انه نقل عن ارسطو انه سأله بعض الدهرية يا ارسطو
وقال اذا كان واجب الوجود لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث
العالم فلم احدثه فقال ارسطو في جوابه لم غير جائزة عليه لان
لم تستفز علته والعلة محمولة فيما له علة من معلول فوقه وليس
بمركب فيحتمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه
جواد فقال ان يكون فيجب ان يكون فاعلا لم يزل فقال ارسطو
معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما
لا اول له وذو اول في القول والذات محال متناقض فقال
ان بلى فهل يبطل هذا العالم قال نعم قال ان بلى فاذا
ابطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل
الفساد انتهى وقوله معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا
واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض يدل على ان الفاعلية لا يتصور ان يكون مع
الازل بل لابد ان يكون في الازل فصرح كلامه دال

على ان

على ان المعلولية والازلية متناقضتان لا يمكن اجتماعهما بالقياس
اليه جل شانه على ما عرفت بالبراهين وقد عرفت ان الاحاديث
الشريفة الكثيرة تدل على ان المعلولية والازلية متناقضتان
لا يمكن اجتماعهما بالقياس الى معلوله جل شانه فيكون كلام
ارسطو موافقا للاحاديث الشريفة ويكون مذهب ارسطو
عين مذهب اهل الشرع ولا يكون مخالفا لمذهب استاده
ايضا وقوله ان بلى فهل يبطل هذا العالم المراد منه العالم المحسوس
القابل للكون والفساد وقد ذكرنا فيما سبق ان التمسك بظاهر
اقاويل الحكماء ان بيّن بطلانه على الاطلاق غير جائز لان التدافع
بحسب الظاهر في كلماتهم كثير والرمز فيها غير عزيز ويؤيد ذلك
ما ذكره ابو الحسن العامري في بعض مصنفاته حيث ذكر اصول
الفلاسفة الاوائل فقال منه واما افلاطون فقد اختلف في
مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اثولوجيا طيماوس
البدن — ان مدبر العالم ان العالم ابدع بغير زمان ليكون دائم البقاء وتعلق بهذا
القول ارقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي

ما فسره يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم
مكون وان الباري قد اخرجه من لا نظام الى نظام وان جواهره
كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال
ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اصناف
القولين لحكم عليه بالحيرة فيه الا انه بين ان لفظة المكون
مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم
ابدي غير مكون انه لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده
من قوله مكون وقد اخرجه الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده
متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس لواحد
من هذين وجوده بذاته دون الايجاد والصاحبة فالمبدع لهما
اذن هو اوجدهما على التوحيد لا الفطر فهو اذن بفعله الابداعي
صار العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب السوفسطيس فقال ان للعالم بدوا
علّيا وليس له بدو زماني اي لم يزل على اصره لا في زمان كان
فاحق ان يفحص عن سبب اختراعه اجتباه بانه من بدء

لافاضة

لافاضة وجوده وقادر على ايجاده بما اراده ولشكه قد اطلق القول
في كتابه المنسوب الى فادن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت
وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد
تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من اصناف اللفظين
فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل
لكنه احدثه دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة وعنى
بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة
الى الفضيلة وان ذاته ما كان يفوز بالبقاء الابدي لولا
استبقاء الله تعالى على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب
طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية
بانكم لستم بانكم لا تموتون ولكني استبقيكم بقوتي الالهية
انتهى كلام ابي الحسن العامري كما نقلنا عنه ويمكن ان يقال
ان المراد من المادة والصورة في قوله مركبة من المادة
والصورة المادة بالمعنى الاعم ليشمل الجنس ايضا والصورة
بالمعنى الاعم ليشمل الفصل ايضا وعلى هذا يكون

الجواهر العقلية ايضا مركبة من المادة والصورة بالمعنى الاعم و
قوله وان كل مركب معرض للانحلال يجوز ان يكون اشارة
الى انه لا يوجد البسيط الحقيقي في عالم الامكان سواء كان
في عالم الامكان من المجردات او الماديات لانهما مركبة
وكل مركب منحل الى شيء وشيء فيه وان كان ذلك التحليل في
لحاظ التعيين والابهام فكل ممكن زوج تركيبي وليس البسيط
الحق الا الواجب جل شانه وقوله من لا نظام الى النظام يجوز
ان يكون المراد من لا نظام العدم الخارجي ايضا على الوجود
ومن النظام الوجود الخارجي فيكون محصل الكلام ان العالم
كان معدوما في الازل ثم صار موجودا في اللاازل فيصدق
ان الواجب جل شانه قد صرف العالم من لا نظام الى نظام
لانه لا شك ان العالم اذا كان معدوما في الازل يصدق
سلب النظام وترتيب وجود اجزائه عنه في الازل لان
المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه واذا صار موجودا
بعد العدم يكون وجود العالم ذا انتظام باعتبار الترتيب

الذي



الذي فيما بين اجزاء العالم في سلسلة البدو ويحتمل ان يكون مراد
ارسطو من المادة والصورة في قوله ان وجوده يتعلق بالصنعة
الناظمة للمادة بالصورة المادة بالمعنى الاعم والصورة بالمعنى
الاعم فمن صحيح تحقيق كلامه الى ما ذكرنا مفصلا اما لو خصص المادة
بالمادة التي هي الهيولى الاولى والصورة بالصورة الجسمية و النوعية
فلا يحصل الاتحاد بين ما ذكرنا وما ذكره ارسطو وقوله بانكم
ليس معناه انكم لم تكونوا موجودين في الازل فبعد عدمكم
الخارجي صرتم موجودين بايجاد ربكم بقدرتي الكاملة ولا تموتون
بعد ما اوجدتكم بل تكونون باقين ابدا لكن لا ابقيتكم بل
بقدرتي الالهية التي هي متصفة بالتامية وفوق التمام ايضا
ولبعض الفضلاء المعاصرين رسالة في اثبات حدوث
العالم وصرح فيها مرارا بان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او
عنصرية حادثة حدوثا زمانيا ولا يسبق شيء من الاجسام زمانيا
وكذا جميع النفوس المجردة سواء كانت فلكية او انسانية
او غيرهما ايضا حادثة حدوثا زمانيا ولا يسبق الفضا شيء منها

هو تلميذ [illegible] المحقق صدر الدين محمد الشيرازي
[illegible] لطيفة الحسن
[illegible]

من النفوس المجردة زمانين كالاجسام وذكر لهذه المدعي قياسات
ظنها حجة لكن ذكرها مع جرحها يورث الاطناب ولذا
طويناها على غرها وزعم ان العقول المجردة ليست حادثة
بل جميعها ازلي ومع ذلك لا يلزم تعدد القدماء ولا باس
بنقل هذه الدعوى بعبارته قال في اواخر تلك الرسالة
بهذه العبارة الفصل الثاني عشر في نحو وجود العقول الفعالة
وقد فرع ما اشتهر من الفلاسفة ان لها شريرا غير نفسها الذاتية
الالهية حتى يكون في الوجود قدماء فوق واحد واثبات ان
لا قديم ذاتا وزمانا الا الله الواحد القهار اعلم ان الباري
جل شانه غاية كل شيء كما انه فاعل كل شيء لانه خير محض لا
شرية فيه اصلا وكل ما هو خير محض يطلبه كل شيء طبعا
وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم جزئياته وكلياته
محسوساته ومعقولاته فما من شيء الا وله عشق وشوق غريزي
الى ما فوقه والى ما هو اشرف منه وهو في بعض الاشياء
مشاهد معلوم بالضرورة وفي بعضها يعلم بالاستقراء و

ان هذا كما هو على حاله

العشق الساري في الكل

والكل

و الكل نعلم بالحدس الصائب بضرب من البرهان وهو ان الوجود
مؤثر ولذيذ لانه خير محض وكمال الوجود الذي هو اثر فكل موجود
سافل اذا تصور الموجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه
طبعا واختيارا وهذا الشوق والطلب لو لم يكن له فائدة و
غاية طبيعية لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وسدى
معطلا ولا تعطيل في الوجود كما بين في مقامه فقد علم ان
لكل سافل امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان
اما ذاتي فقط وذلك اذا كان في المبدعات واما استعدادي
وذلك اذا كان في المكونات ففي الابداعيات اذا ثبت الامكان
ووجد المقتضي ورفع المانع حصل المقصود والغاية والمانع
والقاسر لا يوجد ولا يتصور في المفارقات لعدم الاتفاقات
والمزاحمات هناك كما في عالم الحركات واما في هذا العالم
فالقواسر وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا
اكثرية لانها من العلل الاتفاقية التي ليست من الاسباب الذاتية
للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول من الشفاء

وغيره ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود ومع قلتها لا توجد
الا في غير الفلكيات من هذا العالم واما فيها فالطبائع الاثيرية
على مقتضى حالها من الفوز بغاياتها اللائقة بها طلبها الوصول
الى غاياتها ثم الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية
اخرى وهكذا الى ان ينتهي الغاية في الطبيعة الكلية طبيعة
عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا عرفت هذا فنقول
ان لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية طبيعة اخرى
عقلية في العالم الالهي وهي الصور المفارقة الالهية لها صورة
في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل الالهية
وهي حقائق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة ظلية نسبة الاصل الى ... العالم
الاصل الى المثال والشبح وانما تكون هي اصول هذه الاشباح
الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا لان
تلك الاصول هي عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة
والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني المتجدد سالكة
مشتاقة اليها من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني

الاتصالي

الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي وتصل اليها وصولا
بعد وصول وتتصل لذاتها بها حصولا بعد حصول على التدريج
اذ لكل صورة عقلية شئون وجهات ووجوه وحيثيات
لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها
متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند الوصول واما تلك
الصور العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات
فهي ابدا ملتحقة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال بارئها و
مبدعها لم ترجع الى ذواتها طرفة عين عنه لان الامكان
هناك لا يفارق الفعلية والقصور لا يباين التمام فهي
ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق
بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الخبر القدسي ولا مجال لهم في
الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده فليسوا منهم
ولا من حزبهم والا لما وقع منهم الاباء والانانية فالكل
منهم سجود وركوع وخضوع انتهى كلامه ويتوجه عليه ابحاث كثيرة
لكن نكتفي ببعضها الاول ان قوله ان لها سيرا ذاتيا غير

سرمد الذات الالهية تدل على ان سرمد العقول عين سرمد الواجب
جل شانه ووجودها عين وجود الواجب جل شانه كما هو مذهبه
وصرح به ايضا لانه لو لم يكن وجود العقول عين وجود الواجب حقيقة
بل يكون للعقول وجود غير وجود الواجب ويكون وجودها
سرمديا كوجود الواجب جل شانه يلزم تعدد القدماء بلا شبهة
والحال انه صرح بان تعدد القدماء باطل فيجب عليه ان يكتب ان
العقول الفعالة وان كانت ازلية لكن وجودها عين وجود
الواجب جل شانه لئلا يلزم تعدد القدماء فيكون سرمد العقول
عين سرمد الذات الالهية وسرمد الذات الالهية عين
سرمد العقول ووجود العقول عين وجود الذات الالهية
ووجود الذات الالهية عين وجود العقول الفعالة
وهذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والعقل جميعا اما الشرع
فظاهر لانه لا توقف لاحد من اهل الاسلام في زجر من قال
بان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات
لان وجود الواجب بالذات لا علة له فاذا كان وجود

الممكن

الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات يلزم ان يكون
الممكن بالذات موجودا بوجود لا علة له فيلزم ان يكون
الممكن بالذات موجودا ولا علة لوجوده فيلزم ان لا
يكون بالذات والحال ان الممكن بالذات محتاج في وجوده
وعدمه الى الغير فيكون وجود كل ممكن بالذات وجودا
مجعولا ووجودا معلولا ولا يصح له ان يكون موجودا بوجود
غير مجعول وغير معلول لانه اذا كان وجود الممكن بالذات
عين وجود الواجب بالذات فيكون الممكن بالذات
موجودا بالوجود الواجبي الذي لا يكون مجعولا ومعلولا وكل
موجود بالوجود الواجبي يكون واجبا بالذات فيصح حينئذ
لهذا الممكن الذي يكون موجودا بالوجود الواجبي ان يقول
في حالة الشعور بوجوده انا واجب الوجود بالذات
وانا الله كما نقل عن المنصور الحلاج وجمع اهل الاسلام
كفروه وافتوا بقتله واما العقل فلان الاتحاد في الوجود
لا يتصور الا بين الكلي وجزئيه وذلك الكلي كالانسان الموجود

الممكن صح

بوجود جزئية ولا يصح الاتحاد في الوجود بين الامور الجزئية
لانه قد ثبت بالبرهان انه لا يصح اتحاد الاثنين المتميزين
المتغايرين في الوجود ولا يصح ايضا ان يكون الحقايق
المتباينة متحدة في الوجود وموجودة بوجود واحد
كحقيقة الانسان والفرس وهو ظاهر ولا شك ان
الواجب بالذات ليست حقيقته حقيقة كلية بحيث
يكون الواجب بالذات العقول مندرجة تحتها ليتصور اتحادهما
في الوجود وكذا العقل ليس حقيقته كلية بحيث يكون
الواجب بالذات مندرجا تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود
واذا لم يكن احدهما كليا والاخر جزئيا لذلك الكلي فكيف
يتصور اتحادهما في الوجود وايضا التباين الذي بين
حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات
فوق التباين الذي بين حقيقة الانسان وحقيقة الفرس
فكما انه لا يجوز الاتحاد في الوجود بين حقيقة الانسان
وحقيقة الفرس فبالطريق الاولى ان لا يجوز الاتحاد

في الوجود

في الوجود بين حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات
وايضا وجود الواجب بالذات له خواص كما عرفت
ونقيضها من خواص وجود الواجب بالذات ان لا يكون مجعولا
ومعلولا ومن خواص وجود الممكن بالذات ان يكون مجعولا و
معلولا لان حقيقة الممكن بالذات محتاجة في وجودها وعدمها
الى الغير فاذا فرض وجود ممكن بالذات فيجب ان يكون وجوده
وجودا مجعولا ومعلولا لا وجودا غير مجعول وغير معلول ولا شك ان
العقول من الممكنات فلا يصح كونها موجودة بعين وجود الواجب بالذات
لان وجود الواجب بالذات وجود غير مجعول وغير معلول
وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون الممكن بالذات موجودا
بوجود غير مجعول وغير معلول بل يجب ان يكون موجودا بوجود
مجعول ومعلول فحقيقة الواجب بالذات يجب ان يكون
موجودة بوجود غير مجعول وغير معلول وحقيقة الممكن بالذات
يجب ان يكون موجودة بوجود مجعول ووجود معلول فكيف
يتصور ان يكون حقيقة الواجب بالذات وحقيقة

الممكن بالذات موجودين بوجود واحد بل يجب ان يكون
وجود كل واحد منها مباينا لوجود الاخر كحقيقتها فيجب ان
يكون وجود العقول المفارقة غير وجود الواجب جل شانه
واذا فرض تعدد العقول يلزم القول بتعدد القدماء فتعدد
القدماء لازم غير مندفع الا ان يمنع وجود العقول وهذا
المنع مندفع اما اولا فلان حقية المقدمة القائلة بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ثبتت ونفاها وباستغنا
تلك المقدمة يمكن اثبات العقل بل لاثبات العقل ادلة
كثيرة واما ثانيا فصاحب الرسالة المذكورة قائل بوجود العقل
فكيف يتيسر له المنع وقوله وهي حقائق متاصلة بنفسها وليس تحصلها
وتحققها بمحض الاختراع كانياب الاغوال فلا بد لها من
وجود وتحقق لا يكون بمحض الاختراع فيلزم ان يكون
تلك الحقائق موجودات في نفس الامر واذا كانت حقائق
متحصلة موجودة في نفس الامر فلا بد من ان يكون تلك الحقائق
واجبات بالذات او ممكنات بالذات والاول

[illegible]

محال



محال والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو ممتنع بالبرهان
فتعين الثاني وهو ان تلك الحقائق ممكنة بالذات واذا
كانت حقائق ممكنة بالذات فلا بد لها من علة جاعلة لان
وجود الممكن بالذات مجعول خصوصا على ما ذهب اليه صاحب
الرسالة من ان اثر الجاعل حقيقة هو وجود المعلول وماهية
المعلول يكون امرا انتزاعيا من وجوده ولا شك ان العلة
الجاعلة متقدمة بالوجود على مجعولها فلا بد ان يكون وجود الجاعل
غير وجود مجعوله ولا يكون وجود المجعول عين وجود الجاعل
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا اذا كان وجود المجعول
عين وجود جاعله يلزم ان يكون الجاعل جاعلا لوجوده
فيلزم كون الشيء موجدا لنفسه لان المجعول يجب ان يكون
وجوده مجعولا والا لم يكن مجعولا ولا يكون محتاجا الى العلة
في وجوده ولا يكون ممكنا بالذات فوجب ان يكون مجعولا
والمفروض ان وجود المجعول عين وجود الجاعل فيلزم ان يكون
وجود الجاعل مجعولا لذلك الجاعل فيلزم كون الشيء موجدا لنفسه

فلا يتصور كون وجود المجعول عين وجود الجاعل واذا لم يمكن
وجود المجعول عين وجود الجاعل فيجب ان يكون وجود
العقول المفارقة غير وجود الواجب جل شانه والمفروض
ان وجود العقول سرمدي فيلزم تعدد القدماء وايضا
المفروض ان العلة الجاعلة للعقول هو الواجب بالذات
ونسبة الوجود الى الواجب بالذات نسبة الذاتي الى ذي
الذاتي لان الوجود ضروري ذاتي بالقياس الى الواجب بالذات
ونسبة الوجود الى الممكن بالذات لا يكون ضرورية بل
الممكن بالذات مسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر
الى الذات فالواجب بالذات يجب ان يكون موجودا
بوجود ضروري ذاتي والممكن بالذات يجب ان يكون
موجودا بوجود مسلوب عنه الضرورة الذاتية فوجود الواجب
بالذات ممتنع على الممكن بالذات كما ان وجود الممكن
بالذات ممتنع على الواجب بالذات فكيف يتصور ان
يكون الواجب بالذات والممكن بالذات موجودين

بوجود واحد

بوجود واحد فلا بد ان يكون وجود العقول المفارقة الفعالة
غير وجود الواجب جل شانه والمفروض ان العقول الفعالة
لم ينفك وجودها عن وجود الواجب جل شانه ازلا و
ابدا فيلزم تعدد القدماء حق واحد فان قيل لم لا يجوز ان
يكون وجود واحد شخصي بحيث لا يكون له علة اذا كان
وجود الممكن بالذات فالاحتياج الى العلة وعدم الاحتياج
اليها لا يكون على تقدير واحد وحيثية واحدة بل يكون على
تقديرين وحيثيتين ولا فساد فيه قلت المفروض هو الوجود
الواحد الشخصي الذي يكون لكل واحد من الواجب بالذات والممكن بالذات
موجودا به بعينه فذلك الوجود الواحد الشخصي يلزم ان يكون
معلولا وغير معلول وهما متنافيان والمتنافيان لا يجتمعان
ولو بالف علة كالسواد والبياض فانهما لا يجتمعان في زمان
واحد او آن واحد في محل واحد ولو بالف علة وايضا
من خواص وجود واجب الوجود بالذات ان يكون ذلك
الوجود عين ذات الموجود الذي يكون ذلك الموجود

وجود الواجب جل شانه
وبحيث يكون له علة اذا كان
صح

(بذلك هو)
موجودا بالوجود الممكن كما ان وجود الممكن بالذات من خواصه
ان يكون ذلك الوجود زايدا على ذات الموجود الذي يكون
ذلك الموجود موجودا بذلك الوجود فاذا فرض كون العقول
موجودة بعين وجود الواجب جل شانه ويكون وجود
الواجب بعينه عين وجود العقول لزم ان يكون وجود
العقول ايضا عين ذات العقول لان من خواص وجود
واجب الوجود بالذات ان يكون عين ذات الموجود
الذي يكون ذلك الموجود موجودا بذلك الوجود وكل موجود
يكون الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات
لا ممكن الوجود بالذات لان الوجود اذا كان عين ذات
موجود يلزم ان يكون ذاتيا له وثبوت الذاتي للذات
يكون بطريق الضرورة الذاتية فيكون ثبوت الوجود له
ضروريا ذاتيا ولا شك ان الامر الذي يكون ثبوت الوجود
له ضروريا ذاتيا له يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن
الوجود بالذات لان ممكن الوجود بالذات ما هو مسلوب

ضرورة

ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات فلا بد ان يكون
الموجود اما ان يكون واجب الوجود بالذات او ممكن الوجود
بالذات ولا واسطة بينهما فاذا كان العقول موجودة
بالوجود الواجبي لزم ان يكون خواص وجود الواجب بالذات صح م
متحققة فيه ومن بعض خواص وجود الواجب بالذات ان
يكون عين ذات الموجود الذي يكون ذلك الموجود
موجودا بذلك الوجود وقد عرفت ان كل موجود يكون
الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن
الوجود بالذات فيلزم ان يكون العقول على تقدير كونها
موجودة بعين وجود الواجب جل شانه واجبات
بالذات لا ممكنات بالذات فيلزم تعدد الواجب بالذات
وانقلاب الماهية ايضا وهما محالان فلا بد ان يكون
العقول موجودة بوجود مغاير لوجود الواجب بالذات
وهو الوجود الذي يكون له علة والوجود الذي يكون زايدا
على ذات الموجود والمفروض ان وجود العقول لا

يكون منفكا عن وجود الواجب بالذات جل شانه ازلا وابدا
فيلزم تعدد القدماء وقوله والعلوم الالهية صريح
في ان العقول نفسها صور علمية له تعالى كما هو مذهبه لان
المختار عنده هو ان العقول النورية صور علمية له تعالى
ومفاسد هذا اكثر من ان تحصى لكن نذكر بعضها منها ان
الصور العلمية لا تخلو من ان تكون واجبات بالذات فيلزم تعدد
الواجب بالذات وهو باطل باتفاق الحكماء والمتكلمين
وبرهانا ايضا وان كانت ممكنات الصفا بالذات فلا بد لها من علة
فاعلية مباينة الذات والوجود على ما عرف سابقا
وتلك العلة هي واجب الوجود بالذات فيكون واجب الوجود
علة صدورية لها ولما كان واجب الوجود بالذات
كل فعل وايجاد منه يكون مسبوقا بالعلم فلا بد من سبق العلم
وذلك العلم السابق اما ان يكون عين تلك الصور العلمية
فيلزم تقدم الشي على نفسه وان كان غيرها ننقل الكلام اليه
فاما ان يذهب الى غير نهاية بالفعل وهو التسلسل

اولا يذهب

او لا يذهب الى غير نهاية وهو محال اما ان يلزم الدور وهو محال او
يلزم ان يوجد الواجب بالذات امرا بلا سبق العلم وهو
محال ايضا او يكون مناط العلم بالاشياء وانكشافها
عنده تعالى هو ذاته البسيطة الحقة ووجود الاشياء و
عدمها كان لغوا في مناطية الانكشاف والعلم هو المطلق
فيكون ذات الواجب جل شانه بذاته بلا مدد امر و
استعانة بشي اصلا علما تفصيليا بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها
مجرداتها ومادياتها وثابتاتها ومتغيراتها كائناتها و
فاسداتها فعلمه جل شانه بالاشياء قبل وجودها كعلمه بها
بعد وجودها بلا تفاوت اصلا ويكون النظام الكلي باجزائه
صادرا عنه على وفق العلم التفصيلي المذكور ويكون جميع ما
عدا ذاته البسيطة الحقة بكل وجه معلومات فقط لا علوما له
باعتبار من الاعتبارات اصلا وجواز كون الشي علما
باعتبار ومعلوما باعتبار انما يجوز في الواجب جل شانه
باعتبار العلم بذاته فقط لا باعتبار العلم بغير ذاته ايضا

وجمع م

لان هذا الحق يقوابل العلوم وقد عرفت انه يمتنع ان يكون
الواجب جل شانه بحيث يكون علمه بل جميع كمالاته زايدا
على ذاته تعالى بل يجب ان يكون جميع كمالاته جل شانه ثابتة
له جل شانه في مرتبة ذاته باعتبار ذاته البسيط الحقة
من كل الوجوه بلا مدد واستعانة بشي غير ذاته اصلا وسيجي
زيادة تحقيق لهذا في السر الحكمي وما ذكرناه وبيناه هو
الحق الحقيق بالتصديق والسر الحكمي في ذلك هو انه قد ثبت
بالبرهان ان واجب الوجود بالذات في اعلى مراتب
الكمال ويكون جميع كمالات الموجود بما هو موجود ثابتا
له تعالى والا يلزم النقص لان فاقد كمال تام من كمالات
الموجود بما هو موجود ناقص ولا يجوز النقص على الواجب
جل شانه فلا بد ان يكون جميع كمال الموجود بما هو موجود
ثابتا له تعالى ولا بد ان يكون جميع ما هو كمال للموجود بما هو
موجود ثابت له تعالى ثابتا له تعالى في مرتبة الذات لا
في المرتبة المتاخرة عن الذات لانه لو كانت الكمالات

ثابتة

ثابتة له تعالى في المرتبة المتاخرة عن الذات ولا يكون ثابتة
له في مرتبة الذات يلزم ان يكون ذاته جل شانه العياذ بالله
امرا ناقصا في مرتبة الذات وفاقدا للكمال في مرتبة الذات
وهو باطل وايضا الفرد الاعلى من الكامل ما هو كمالاته في نفس
ذاته بان يكون الكمال ذاتيا له لا عرضيا فلو لم يكن الواجب
جل شانه كمالاته في مرتبة ذاته يلزم ان يكون ناقصا
بالنظر الى الكامل الذي يكون الكمال في مرتبة ذاته و
بالجملة فرق بين بين ذي كمال قايم بنفسه ذي كمال او حاصل
عنده وبين الكامل الذي هو نفس الكمال القايم بالذات
كما انه فرق بين بين ذي نور وبين نور قايم بنفسه ولا شك
ان ما هو الاتم في الكمال انما هو الكامل الذي يكون هو نفس
الكمال القايم بالذات لان الكمال حينئذ يكون ثابتا له
في مرتبة ذاته ويكون الكمال ذاتيا له لا عرضيا له بخلاف
ما اذا لم يكن الكمال ثابتا له في مرتبة ذاته بل يكون ثابتا له
في المرتبة المتاخرة عن الذات فان الكمال حينئذ يكون عرضيا له

ويحتمل ان قوله تعالى الله نور السموات والارض
اشارة الى هذا النور القايم بذاته
منه سلمه الله

لا ذاتيا له كما ان الاتم في النورية ما هو نفس النور القايم بذاته
ويحتمل ان يكون قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم اشارة
الى ما ذكرنا مفصلا يعني ان كل ذي علم يكون فوقه عليم لا يكون
بذي علم بل يكون نفس العلم والبرهان على ذلك هو ان العالم
الذي يكون علمه زايدا على ذاته يكون قابل العلم والمراد بنفس
العلم قابل العلم لا يصح ان يكون فاعلا لعلمه لان قابل العلم مفيض
العلم وموجده وفاعل العلم وموجده يجب ان يكون عالما
بما يفيضه ويوجده والا لم يفيضه ويوجده ولان مفيض العلم
وموجده لا يكون الا فاعلا مختارا والفاعل المختار يجب ان يكون سبق
علمه على فعله فلو كان قابل العلم فاعلا لعلمه يجب ان يكون
علمه سابقا على فعله فذلك العلم السابق اما ان يكون عين
العلم اللاحق فيلزم تقدم الشي على نفسه او غيره فيلزم التسلسل لان
المفروض ان العلم زايد على الذات وكل عالم ذو علم لا
عين العلم ولما كان العلم قايما بذي العلم ويكون ذو العلم
قابلا له ولا يصح ان يكون قابل العلم فاعلا له فلا بد ان

وقابل العلم ه

يكون علم

يكون علمه فايضا من عالم آخر فوقه لان مفيض العلم يكون فوق
المستفيض كما ان مفيد العلم فوق المستفيد ثم ينتقل الكلام
الى ذلك المفيض لان مفيض العلم يجب ان يكون عالما
فلو كان هو ايضا قابل العلم وقد عرفت ان قابل العلم
يكون فاعلا له فلا بد له من عالم آخر فوقه حتى يفيض عليه العلم
وهكذا ولا يجوز ان تذهب سلسلة ذي علم وسلسلة قوابل
العلوم الى غير النهاية بالفعل لانه يلزم التسلسل اي فيجب ان ينتهي
الى عالم لا يكون بذي علم بل يكون نفس العلم القايم بالذات
وهذا الذي ذكرناه مفصلا في العلم جار في جميع الصفات الكمالية
للموجود بما هو موجود كالوجود والقدرة والارادة والحيوة
وغيرها فنوق كل ذي قدرة قدير وفوق كل ذي ارادة مريد
يكون الارادة زايدة على ذاته وفوق كل ذي حيوة حي
لا يكون الحيوة زايدة على ذاته وهكذا في ساير الصفات الكمالية
وبما حققنا وفصلنا ظهر ان جميع العالمين والممكنات في
جميع القادرين منها وبالجملة جميع الكاملين بالكمال المطلق

الكمال وقد عرفت ان واهب الكمال لا يكون فاقدا للكمال بجميع العالمين من الممكنات صح

للموجود بما هو موجود من الممكنات فواهب العلوم ويكون
الجميع من علم وفوق كل ذي علم عليم وهو الواجب جل
شانه وكذا القياس في مبدء العلم من الكمالات فلو كان علمه تعالى
زايدا على ذاته تعالى لكان واهب العلم للعالمين من الممكنات
وقد عرفت فساده فلابد ان يكون علمه تعالى بذاته وبجميع الاشياء
منفصلة تفصيلا تاما بحيث لا تفصيل فوقه عين ذاته و
ماعدا ذاته جل شانه لا يكون الا معلوما فقط ولا يكون علما له
باعتبار من الاعتبارات اصلا كما زلت فيه اقدام الاقوام
فيكون ذاته تعالى علما تفصيليا قائما بذاته ومع ذلك فيصدق
ان ذاته جل شانه امر بسيط حق من جميع الوجوه لا تكثر فيه اصلا
ومع ذلك يكون ذلك البسيط الحق من جميع الوجوه مبدا الانكشاف
جميع الاشياء تفصيلا تاما بحيث لا يكون تفصيل فوقه فكل ما
يترتب على الصور العلمية سواء كان العلم حصوليا او حضوريا
يترتب على ذاته تعالى بذاته بل اتم مما يترتب على العلم الحصولي
والحضوري من يترتب على ذاته المقدسة اصلا بل لا نسبة اصلا

يكون ذاته تعالى علما تفصيليا قائما بذاته صح

سابقا ذاته من غير احتياج الى ما عدا ذاته صح

بين



اصلا بين الانكشاف الذي يترتب على الصور العلمية سواء كانت
حصولية او حضورية وبين الانكشاف الذي يترتب على ذاته
تعالى بذاته الحقة البسيطة من كل وجه بلا مدد واستعانة من شيء
اصلا ويمكن ان يكون ما ورد عن امير المؤمنين ويعسوب الدين
علي بن ابي طالب عليه الصلوة وعليهم السلام العلم نقطة كثرها
الجاهلون اشارة الى ما ذكرنا مفصلا فمن علم الوجود يكون
جميع الكاملين سوى الله تعالى فواهب الكمالات ومفيض الكمالات
على فواهب الكمالات لا يكون الا الواجب جل شانه فيفيض
كل علم على كل ذي علم هو الواجب جل شانه فظهر وجه الكلية
في قوله تعالى فوق كل ذي علم عليم وهكذا الكلام في مبدء العلم
من الكمالات فمن كان اذعن بعينية الصفات الكمالية
في حق الواجب جل شانه كلفناه باذعان جميع ما ذكرناه
فلو اذعنه لا وفقناه في حزبنا اهل اليقين والا الحقناه بالظ
وبالمساكين لم يمكن بعينية الصفات من العالمين ولم يحصل له
معه كما ينبغي من مطالب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين

وقوله ملاحظة بجال بارئها و مبدعها توجب تحقق الاثنينية بين
العقول و بين الواجب جل شانه لان الملاحظة لا تتحقق الا
بين امرين و هما الملاحظ بصيغة الفاعل والملاحظ بصيغة
المفعول فها هنا فوقه بارئها وكذا اقول مبدعها يدل على
مجعولية العقول لان البارئ بمعنى الخالق وكذا المبدع و قد
عرفت انه لا يتصور الاتحاد في الوجود بين الحقيقة الامكانية
والحقيقة الوجوبية و بين الخالق والمخلوق و بين الجاعل و
المجعول فلا بد ان يكون العقول على تقدير كونها حقائق متحصلة
بحسب نفس الامر لا بمحض الاختراع كانياب الاغوال موجودات
موجودات متمايزة عن وجود الواجب جل شانه والمفروض
ان العقول قديمة الوجود كالواجب جل شانه فيلزم
تعدد القدماء بلا شبهة و منها ان كل عالم كامل بالعلم
الذي يجوز اتصافه به و انما قلنا ذلك لان بعض العالمين يجوز
ان يكون بعض انحاء العلم نقصا له كالواجب جل شانه
فان العلم الاحساسي اي العلم باستعمال الحواس و باستفادة

الحواس

في الحواس نقص له تعالى يجب تنزيهه تعالى عنه فكل عالم يكون
متصفا بعلم جائز له يكون ذلك العلم كمالا له وهذه مقدمة صحيحة
عند من له فطرة سليمة وبعد تمهيدها نقول لو كان علمه تعالى
بحصول صورة الغير ان يكون مناط الانكشاف في علمه تعالى
فيلزم ان يكون ذلك الغير علما له تعالى لان العلم هو ما به
الانكشاف وقد عرفت ان كل عالم متصف بعلم جائز له
يكون ذلك العلم كمالا له فيلزم ان يكون ذلك الغير الذي هو علم
للواجب جل شانه كمالا للواجب جل شانه و حينئذ يلزم ان يكون
الواجب جل شانه بغير ذاته فيكون محتاجا الى ذلك الغير في
كماليته فلولاه لم يكن كاملا باعتبار ذاته فيكون كامليته
باعتبار الارتباط والصحبة مع هذا الكمال كما لو كان
ثوبه فاخرا او فرسه فاخرا و علامة حسن الوجه والوجه كاملا
فيلزم ان يكون واجب الوجود بالذات كاملا بالغير و كاملا باعتبار
الغير لا كاملا بالذات و باعتبار الذات فقط فيلزم ان يكون
حال الواجب مثل حال الكاملين بالغير مثل العالمين الذين

يكونون من الممكنات بالذات فانهم ايضا يكونون كاملين باعتبار
الارتباط بالصور العلمية سواء كانت حصولية او حضورية
فكما انهم يصدق عليهم انهم لا يكونون كاملين باعتبار الذات فقط
بل يكونون ناقصين في درجة الذات كذلك يلزم ان يكون
واجب الوجود بالذات لا يكون كاملا في درجة الذات
بل يكون ناقصا فيها وهو نقص عظيم يجب تنزيهه تعالى عنه
وايضا ذلك الغير الذي هو علم للواجب جل شأنه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود بالذات والا يلزم تعدد الواجب بالذات
ولا يجوز ان يكون ممتنعا بالذات ايضا لان المفروض هو
وجود ذلك الغير الذي يكون علما للواجب جل شأنه فوجب
ان يكون ذلك الغير ممكنا بالذات فيلزم ان لا يكون الواجب بالذات
كاملا باعتبار ذاته فقط بل يكون كاملا باعتبار الارتباط و
المصاحبة مع الممكن بالذات ومع قطع النظر عن ذلك الممكن بالذات
لا يكون كاملا بل ناقصا والحال ان الحقيقة الوجوبية حقيقة
كاملة والحقيقة الامكانية حقيقة ناقصة بالنظر البديهي والعقل

الفرع

الفرع ينتقض عن كون الحقيقة الكاملة مستكملة بالحقيقة الناقصة بل يحكم
حكما قطعيا بان استكمال الحقيقة الناقصة انما يكون بالارتباط
بالحقيقة الكاملة وكمالاتها مكتسبة من تلك الحقيقة الكاملة وتكون
جميع كمالات الحقيقة الناقصة بالغير وجميع كمالات الحقيقة الكاملة
التي في نهاية الكمال لا يكون بالغير بل يكون جميع كمالاته كمالا
لذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته والا لم يكن بالفرض
انه كامل الحقيقة نهاية الكمال كاملا نهاية الكمال فمن انكرها
لا ينكرها الا باللسان من دون مراجعة الجنان لان قلبه مطمئن
بالايمان وقال في اواخر تلك الرسالة ايضا بقوله تنوير عرشي
كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد لها من لوازم
عقلية ووقوعات هي معاليلها ولو بالشيئية والمعلولية والموجودية
وخصوصا الهوية التي هي اصل الهويات ومنبع كل وجود
وانية ومنشأ كل مفهوم ومهية فاذا الذات الالهية لها اشعة و
انوار واضواء وآثار كيفية الوجود كله من شروق نوره
ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة

بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول سموها
بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى وسماها افلاطون واشيعته
بالمثل النورية وجمهور المتكلمين بالصفات الالهية والمعتزلة
بالاحوال والصوفية تارة بالاسماء وتارة بالاعيان الثابتة
ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها
ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في
الشاهد اشعة شمس الحس الذي هو المثل الاعلى له والسموات
الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء
ناطقة فعالة وافاعيلها افاعيله سبحانه بعينها واشعة
شمس الحس انوار بغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير احياء ولا
ناطقة فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال
عقلي بمبدئها وفاعلها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة
وضعية بالشمس فاين هذا من ذاك انتهى كلامه ويتوجه عليه
الابحاث لكن نقتصر بذكر بعضها ايضا الاول ان قوله انها اشعة
وانوار واضواء وآثار يفهم منه ان تلك الاشعة معلولات

اي الغائب الذي هو الواجب جل شانه

والآثار

والآثار لازمة لذاته تعالى غير منفكة عنها في الازل على ما
سيصرح بقوله وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها ومنبعها
ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة وقد عرفت فيما سبق
انه لا معنى لكون الحقيقة الوجوبية متحدة الوجود مع الحقيقة
الامكانية فلا بد ان يكون تلك الاشعة والآثار المعلولة
للواجب تعالى موجودات بالوجود الذي يكون له علة ويكون
الواجب الوجود موجودا بالوجود الذي لا يكون له علة فيلزم
تعدد الوجود الازلي فيلزم تعدد القدماء على ما استقر من
الفلاسفة وقوله والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول
سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى يتوجه عليه ان
هذا مبني العلم الحصولي وقد ابطله الشيخ في الشفاء
والتعليقات والشيخ في تبعية المعلم الاول وقد عرفت ايضا
ان كلام الحكماء سيما اليونانيين اكثره مرموز والتدافع بين
كلماتهم كثير فلا بد من التاويل وصرف عن الظاهر اذا كان
البرهان قائما على خلافه ومثل هذا واقع كثيرا في القرآن

الكريم الالهي ايضا كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومن
قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ولا يلدوا الا
فاجرا كفارا الجمعها ما دل على ما فصل في مقامه فاذا كان
ذلك في الكتاب الكريم الالهي الذي هو ام الكتب الحكمية
واصلها ومنبعها فلا وجه للاستبعاد في جواز ذلك في عبارة
وقوله سماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية يتوجه عليه
ان المثل اذا حملت على هذا المعنى الذي ذكره يتوجه عليه
ابحاث كثيرة واما اذا حملت المثل الافلاطونية على الوجه
الذي حققناه فيما سبق لا يتوجه عليه شيء من الابحاث فلا بد من
الحمل على الوجه الذي يكون حقا ولا يتوجه عليه شيء من الاعتراض
وقوله ومثال هذا في اثبات هذه اشعة شمس الحس الخ يتوجه
ان هذا القول يعين قول القايلين بتقدم العالم وتعدد
القدماء على ما قال الشيخ المقتول القايل بتقدم العالم وتعدد
القدماء في البيا كل بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس
وليس الشمس من الشعاع وان دام بدوامه فلا تتعجب من كون

العقل المجرد [illegible] الا الشمس وتنزيله [illegible] فالحكم باعتبار اللفظ والتاسيس باعتبار الكلام

الكون قائما بالقسط وماذا ينقص الشمس دوام شعاعها
او بقاء ذرات في نورها انتهى كلامه وحاصل كلامه [ما على الغير] انه
لا فساد في دوام شعاع شمس عالم الحس وحصول [نور] شعاعها
دايما وحصول التنوير من شعاعها دايما وحصول فيضها
على الغير دايما كذلك لا فساد في كون شعاع شمس عالم العقل
ان يكون معه دايما وغير منفك عنه ويصل فيضه على
الغير دايما لان دوام الفيض اتم في الفياضية من ان لا يكون
دايما بل اولا لا يكون معه وما في الخارج ثم تحصيل بعد العدم
لان الفيض خير والخير الدايم اتم من الخير الغير الدايم
هذا حاصل الشيخ المقتول وقد ذكرنا فيما سبق ما يتوجه
عليه فارجع اليه وبالجملة مآل كلام الشيخ المقتول ومآل
كلام هذا الفاضل المعاصر واحد بلا تفاوت بينهما اصلا
فيلزم القول بتقدم العالم وتعدد القدماء على هذا الفاضل
المعاصر بلا شبهة لا يقال الشيخ المقتول قائل بوجود العقول
لكن لا يقول بالكائن وجود العقول مع وجود الواجب جل شانه

جلت شانه بل يكون قائلا بالمغايرة بين وجود العقول
وجود الواجب جل شانه فيلزم عليه تعدد القدماء بخلاف
ما ذهب اليه الفاضل المعاصر فانه قايل باتحاد وجود العقول
مع وجود الواجب جلت شانه فلا يلزم عليه تعدد القدماء
لان العقول قد عرفت فساد هذا الاتحاد بوجوه شتى فارجع اليها

تحتمة

وبعد وصيتي يا اخوان الدين وشركاء اليقين
اني بفضل الله المبين وحول الله المتين لقد اتيتكم في هذه
الرسالة الملكوتية بتحقيقات قدسية وحقايق لاهوتية
وقواعد متقنة واصول مبرهنة يكون جميعها اذكارا
عقلية الهية فخذوها ولازموها وصرفوا الاوقات في
ذكرها وفكرها وغورها لتجد الشفاء من الجهالات والنجاة
من التشكيكات والاشارات الى الكنوز المخفيات في
والنكات في معرفة المرموزات والايماضات في
الاهتداء الى الخفيات وتقويم الايمان بالعقايد الصحيحة
البرهان والصراط المستقيم الى الدين القويم والافق المبين

[illegible]

واما



في رياض قدس اليقين واوصيكم ان لا تظهروا تلك الحكم
النورية والاسرار الربوبية والافكار الالهية الا على من
كنتم امتحنتم وحصل الوثوق لكم بصفا سريرته واستقامة
طبيعته وحسن عقيدته وبعد ذلك لا تظهروها عليه الا
مدرجا مجزءا متفرقا لئلا يكون فهم كل سابق ممدا ومعينا
لفهم كل لاحق واما من لم تكونوا ممتحنين له او كنتم ممتحنين
وظهر لكم خبث باطنه وانه لم يكن من اهل الدين القويم و
الطبع المستقيم بل يكون من اولياء وساوس القيل والقال
وجنود شيطان الخيال ومن المشتاقين للنزاع والجدال
فحرام عليكم في دين العقل المطهر وشرع البرهان الانور
اظهار شيء من تلك الحقايق والاسرار عليه وعنده فاذكروا
وجوه فكل ميسر لما خلق له         با مدعى مگوييد اسرار عشق و مستی
تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی         اسرار العین یکون اهل سکرا
معنی بزرگ مشنوان کوچک را         با اهل مجاز نیست حقیقت بکار
خون جوز مغز جوز به کودک را         ولو کنتم اظهر عشق ما

علیه فمع الکم ووقعتم فی اوهام العقل لکنتم من الخائبین النادمین

مثمار ماین خلق مجازی خود را — مشهور مکن بسنگبه سار خود را

چون می بینی که اهل مجلس کوراند — از شمع بهره میگذار خود را

تمت بعون الله وحسن توفیقه فی المشهد المقدس الرضوی مهبط

الفیض الالهی ومحط النور القدسی علی مشرفه صلوات الله وتحیاته

وتسلیماته مر الایام واللیالی فی اوایل شهر ذی القعدة المندرج

سنة خمس واربعین والف وکتب مولفها بیده الجانیة

الفانیة اضعف المحتاجین الی الله الغنی محمد الشهیر بشمسا

الجیلانی غفر الله له ولوالدیه ولجمیع من له حق علیه

تمت عصر شهر رجب المرجب سنه اثنان

وخمسین بعد الالف ۱۰۵۲ بید اقل خلق الله

خواجه علی المهدی العلم غفر له

ولوالدیه



بسم الله الرحمن الرحیم

قد ثبت بالبراهین العقلیة ان الحقیقة الوجوبیة موجودة

فی الخارج وهی علة العلل ومبدا المبادی ومنبع الحقایق

الممکنة ولا شک فی انها اذا کانت مبدا المبادی وعلة

العلل ومنبع الحقایق فیلزم ان یکون حقیقة متحصلة لانها

فالحقیقة الوجوبیة حقیقة محصلة وکل حقیقة محصلة

من الحقایق المحصلة امر واحد یکون بازائها مفهوم واحد

اذا عرفت هذا فنقول الحقیقة الوجوبیة التی هی اتم

الحقایق المحصلة واقواها واشرفها بل لا نسبة بینها وبین

غیرها لمعلولیتها وتمکانها فمن بعض خواصها ان

لا یکون لها جزء اصلا سواء کان خارجیا او ذهنیا

لان کل مرکب معلول وداخل تحت الممکن بالذات لان

وجود المرکب متاخر عن وجود جزئه ووجود الجزء متقدم

بالطبع علی وجود کله کتقدم الواحد علی الاثنین و

کل متاخر الوجود عن الغیر معلول الغیر وکل معلول الغیر

ای لما وجدة صفة لانها واحد حقیقی لا اعتباری کما لا یخفی

لا يصح ان يكون واجب الوجود بالذات لان الواجب
بالذات لا علة لوجوده ويكون علة العلل ومبدا المبادي
فكل مركب حتى المركب من الواجبين بالذات العياذ بالله
على تقدير وجود الواجبين بالذات يكون ممكنا بالذات
بناء على البرهان المذكور ومن بعض خواصها ان لا يكون
لتلك الحقيقة الا فرد واحد بل لا يتصور الشركة بين
فردين فيها لان الحقيقة الوجوبية المحصلة الثابتة بالبراهين
العقلية لا تخلو من ان يكون حقيقة كلية يجوز اشتراكها بين
كثيرين او حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويمتنع فرض
شركتها بين كثيرين كسائر الاشخاص التي تكون داخلة
تحت الممكن بالذات والاول باطل لان الحقيقة الوجوبية
المحصلة اذا كانت حقيقة كلية فلا يجوز وجودها بصرافة
كليتها لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فذلك التشخص الذي يكون
لا بد منه في وجودها لا يجوز ان يكون عين الحقيقة الوجوبية
لان كل امر يكون التشخص عينه يكون جزئيا حقيقيا

ولا يصح

ولا يصح ان يكون كليا لان كل امر يكون كليا لا يمتنع الشركة لان
الكلي مبهم الوجود ولا يعتبر فيه التشخص الذي يكون سبب
منع الشركة ولهذا لا يجوز وجود الكلي بوجود كل واحد من
افراده وبالجملة الشركة وعدم الشركة باعتبار التشخص وعدم
اعتبار التشخص فكل امر يعتبر فيه التشخص سواء كان التشخص
عينه او جزؤه لا يتصور فيه الشركة بين كثيرين وكل امر
لا يعتبر فيه التشخص لا عينا ولا جزءا يكون كليا لا يمتنع الشركة
بين كثيرين فالحقيقة الوجوبية على فرض كونها حقيقة كلية
لا يصح ان يعتبر فيها التشخص لا بطريق العينية ولا بطريق
الجزئية اما بطريق العينية فلما مر من ان كل امر يكون التشخص عينه
يكون جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته ويمتنع فيه تجويز الشركة
بين كثيرين فلا يصح ان يكون كليا واما بطريق الجزئية
فلوجهين احدهما ان الامر الذي يكون التشخص جزؤه لا يتصور
فيه الشركة بين كثيرين لان مانع الشركة وهو التشخص معتبر
في حقيقته فكيف يتصور فيه الشركة بين كثيرين الا ترى

الا زيدا مثلا حقيقة الشخصية مؤلفة من امرين احدهما الحيوان
الناطق وهو امر كلي لا يمنع الشركة بين كثيرين وثانيهما التشخص
الذي هو سبب منع الشركة بين كثيرين فظهر ان كون الامر
كليا مع كون التشخص جزؤه متنافيان والمتنافيان يمتنع
اجتماعهما ولو كان علة وثانيها انه لو اعتبر التشخص في
الحقيقة الوجوبية بطريق الجزئية يلزم التركب في الحقيقة
الوجوبية وقد عرفت ان كل مركب معلول ومحتاج وكل
الممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات
ممكنا بالذات وهو محال فثبت بما ذكرنا ان التشخص الذي لا بد
منه في وجود الحقيقة الوجوبية على تقدير كونها حقيقة كلية
لا يصح ان يكون ذلك التشخص عينا لها او جزءا لها واذا لم يمكن
عينا او جزءا لها يجب ان يكون خارجا عن الحقيقة الوجوبية
لان الاحتمال العقلي منحصر في الثلثة المذكورة واذا كان
تشخص الحقيقة الوجوبية خارجا عنها يجب ان يكون ذلك
التشخص معلولا ممكنا بالذات لان كل امر وجودي خارج

عن الحقيقة

عن الحقيقة الوجوبية لا يكون واجبا بالذات بل يكون
ممكنا بالذات وكل ممكن معلول فلا بد ان يكون ذلك
التشخص الخارج عن الحقيقة الوجوبية معلولا فعلته
اما غير الحقيقة الوجوبية وهو باطل لانه يلزم ان يكون ما
فرض انه واجب الوجود يستفيد ويستفيض تشخصه
من غيره حقيقته فيكون معلول الغير والمعلولية لا تجتمع مع
وجوب الوجود بالذات لانهما متنافيان كما مر وايضا
ذلك الغير لا يصح ان يكون ممتنع الوجود بالذات لان
الممتنع بالذات لانه صرف لا يصير منشأ لافاضة شيء
فبقي ان يكون ذلك الغير ممكنا بالذات وكل واحد واحد
من الممكنات الممكن بالذات محتاج في تشخصه الى الواجب
بالذات ومتاخر عن الواجب بالذات في وجوده وتشخصه
وساير كمالات وجوده لان الممكن بالذات كما ان وجوده
بالغير كذلك تشخصه ايضا بالغير فيكون كل ممكن بالذات
متاخرا عن الواجب بالذات في وجوده وتشخصه اما

بواسطة او بغير واسطة فلو احتاج الواجب بالذات في
تشخصه الى الممكن بالذات يلزم الدور او التسلسل كما يظهر بادنى
التفات واما ان يكون علة التشخص نفس الحقيقة الوجودية
وهو باطل ايضا لان المفروض ان الحقيقة الوجودية امر كلي
وقد عرفت ان الكلي مبهم الوجود ولا شك في ان اقوى
مراتب التحصل هو التحصل التعيني والتشخصي لانه المرتبة
الاخيرة من التحصل فمبهم الوجود ضعيف التحصل لانه يبقى
عليه رفع ابهام تحصله بالتعين والتشخص ومتعين الوجود
قوي التحصل وبديهة كل عاقل تحكم بان ضعيف التحصل لا يصح
ان يصير علة مقتضية لقوي التحصل فكيف يصح ان يصير الامر
الكلي المبهم الوجود علة مقتضية للتعين والتشخص الذي هو
اقوى مراتب التحصل ونقول ايضا كما ان العقل يحكم بان
مفيض الوجود يجب ان يكون موجودا اولا ثم يحصل منه
الوجود كذلك يحكم بان مفيض التعين والتشخص يجب ان
يكون متعينا ومتشخصا اولا ثم يحصل منه التعين والتشخص

فلابد

فلابد ان يكون مفيض التعين والتشخص ليصح منه افاضة التعين
والتشخص فلابد من تعين وتشخص سابق وينقل الكلام الى
ذلك السابق فان كان عين اللاحق يلزم الدور او غيره
فيلزم التسلسل وعلى تقدير التسلسل يلزم مع اخر غير نفس التسلسل وهو
ان يكون لموجود واحد تشخص تشخصات غير متناهية فيلزم ان
يكون موجود واحد متشخص اشخاصا غير متناهية لان التشخص
الخارجي المتميز والتشخص الخارجي متكافيان بالعدد وايضا
التشخص الخارجي المتميز والوجود الخارجي المتميز متكافيان
بالعدد فاذا كان التشخص الخارجي المتميز غير متناه يجب ان
يكون الوجود الخارجي المتميز ايضا غير متناه فكما انه يلزم
ان يكون شخص واحد اشخاصا كثيرة كذلك يلزم ايضا ان يكون
موجود واحد متشخص خارجي موجودات متشخصة خارجية
غير متناهية وجميع ذلك ظاهر البطلان وايضا على تقدير
كون التشخص خارجا عن الحقيقة الوجودية ومعلولا لها يلزم
ان يكون تشخص الواجب بالذات المندرج تحت الحقيقة

الوجوبية الكلية حقيقة الشخصية وهوية منافية من الحقيقة
الوجوبية الكلية ومن التشخص المعلول لها فيلزم ان يكون ما هو
فرد الواجب بالذات مركبا من الحقيقة الوجوبية التي هي
بلا علة ومن التشخص الذي يكون مع علة فيلزم تركب كل ما هو فرد
الواجب بالذات وقد عرفت ان كل مركب معلول وداخل
في الممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه فرد الواجب بالذات
لا يكون فرد الواجب بالذات بل يكون فردا للممكن بالذات
وبالجملة على تقدير كون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلية يلزم جميع ما
ذكرنا من المحالات كما لا يخفى على غير المشتاقين الى المجادلات
فظهر ان كون الحقيقة الوجوبية امرا كليا باطل فتعين ان يكون
الحقيقة الوجوبية التي ثبت وجودها بالبراهين العقلية ان
يكون حقيقة شخصية بسيطة صرفة متشخصة بذاتها واذا ثبت
متشخصة بذاتها فلا يصح فيها تجويز الشركة بين الكثيرين فضلا
عن وقوع الشركة فيها فان قيل لم لا يجوز ان يكون في عالم
الوجود العيني ذاتان بسيطتان واجبان بالذات ويكون كل

واحد منها



واحد منهما بسيطا صرفا متشخصا بذاته قلت هذا خروج عن المبحث
لان كلامنا في الحقيقة الوجوبية التي ثبت وجودها بالبراهين
العقلية وقد عرفت ان تلك الحقيقة حقيقة واحدة محصلة
يكون بازائها مفهوم واحد وهو مفهوم واجب الوجود
بالذات وقد اقمنا البرهان على امتناع كون تلك الحقيقة
الواحدة امرا كليا ووجب ان يكون جزئيا حقيقيا
متشخصا بذاته فيمتنع تجويز الشركة وتجويز التعدد فلا
يتصور التعدد والتكثر في تلك الحقيقة الواحدة الا بحسب
بمقتضى البرهان العقلي الذي مر ذكره نعم لو جاز كون الحقيقة
الوجوبية امرا كليا لجاز وقوع الشركة فيها وتطرق الكثرة
فيها وليس فليس وايضا لا يصح لمفهوم واحد عدة من المعبر عنه
لانه لا بد من ان يكون لخصوصية شيء من ذلك المعبر عنه المتعدد
دخل في انتزاع ذلك المفهوم منه اولا فان كان لخصوصية
واحد من الآحاد دخل فلا يصح انتزاعه من الآخر وان لم
يكن لخصوصية واحد منها دخل فيلزم ان يكون مصحح الانتزاع

ومطابق الانتزاع هو القدر المشترك الذي يكون امرا واحدا
فلا يكون ذلك المفهوم الواحد الا بازاء ذلك الامر الواحد
وايضا الحقيقة الوجوبية حقيقة واحدة محضة بسيطة
صرفة لا تكثر فيها اصلا والحقيقة الواحدة لا يصح تكثرها الا
بالفصول ان كانت حقيقة جنسية او بالتشخصات ان كانت
حقيقة نوعية وكل واحد من الجنس والنوع حقيقة كلية وقد ثبت
بالبرهان عدم صحة كون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلية فكيف يتصور
التكثر والتعدد في الحقيقة الوجوبية وايضا نقول ان ما ذكره
السائل يرجع الى القول بكون الحقيقة الوجوبية امرا كليا
لانه اذا كان في عالم الوجود والعياذ بالله واجبان بالذات
ويكون كل واحد منهما بسيطا صرفا متشخصا بذاته فالمفروض
ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالذات واذا كان
كل واحد منهما واجب الوجود بالذات فيصح انتزاع مفهوم
واجب الوجود بالذات من كل واحد منهما بلا احتياج الى
حيثية تقييدية وحيثية تعليلية وكل مفهوم منتزع من امر

ويكون

ويكون ذلك الانتزاع غير محتاج الى حيثية تقييدية وتعليلية
يلزم ان يكون المعبر عنه بذلك المفهوم ذاتيا للمنتزع منه
كمفهوم الانسان المنتزع من زيد وعمرو فان انتزاع مفهوم
الانسان من زيد وعمرو غير محتاج الى حيثية تقييدية و
لا تعليلية ولا مدخل لخصوص زيد او عمرو في ذلك الانتزاع
ويكون مصحح الانتزاع ومطابق الانتزاع هو القدر المشترك
الذاتي لزيد وعمرو وهو طبيعة الحيوان الناطق وكما لا
مدخل لخصوص زيد وعمرو في انتزاع مفهوم الانسان كذلك
لا مدخل لخصوص احد الواجبين بالذات في انتزاع مفهوم
واجب الوجود بالذات منهما لانه لا يصح ان يكون لخصوص
احدهما مدخل في انتزاع مفهوم واجب الوجود بالذات و
الا لما جاز انتزاعه من الاخر فوجب ان يكون مصحح انتزاع
مفهوم واجب الوجود بالذات ومطابق انتزاع هذا
المفهوم هو القدر المشترك بينهما فيكون واجب الوجود بالذات
هو القدر المشترك بينهما والقدر المشترك المحمول لا يكون

الكل فوجب ان يكون الحقيقة الوجوبية قدرا مشتركا كليا
محمولا على كل واحد منهما لانه يحمل على كل واحد منهما انه واجب
الوجود بالذات فما ذكره ان بين يرجع الى التزام كون الحقيقة
الوجوبية امرا كليا من حيث لا يشعر وقد ثبت بالبرهان
امتناع كون الحقيقة الوجوبية امرا كليا وانتزاع مفهوم واجب الوجود
من كل واحد منهما لما لم يكن محتاجا الى حيثية تقييدية ولا تعليلية
فيلزم ان يكون المعبر عنه بمفهوم واجب الوجود ذاتيا
للمنتزع منه الذي هو خصوص كل واحد من الواجبين بالذات
وتكون الخصوصية ملغاة في مصححية الانتزاع ومطابقية
الانتزاع فيلزم ان يكون الحقيقة الوجوبية كليا ذاتيا مشتركا
بين الواجبين بالذات وفي كل موضع يتحقق فيه القدر المشترك
الذاتي فلابد فيه من تحقق ما به الاختصاص الذاتي ايضا والا
لم يتحقق تعدد الذات فيلزم ان يكون خصوص كل واحد من
الواجبين بالذات مركبا من ما به الاشتراك وما به الاختصاص
فيلزم تركب كل واحد من الواجبين بالذات وقد عرفت ان

كل مركب

كل مركب ممكن بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب
بالذات ممكنا بالذات هف على ما عرفت سابقا فان قيل
الوجوب الذاتي قسمان مطلق وخاص فيجوز ان يكون الوجوب
المطلق زايدا وعرضيا لكل واحد من الواجبين بالذات
والوجوب الخاص لكل واحد منهما يكون عينا كما ان الوجود
قسمان وجود مطلق ووجود خاص والوجود المطلق زايد
في الواجب بالذات ايضا والذي يكون عين الواجب بالذات
انما هو الوجود الخاص والفرق بين الواجب بالذات
والممكن بالذات انما هو باعتبار الوجود الخاص لانه عين في
الواجب وزايد في الممكن واما الوجود المطلق فهو زايد في
الكل قلت هذه مقالة المتاخرين وتلقوها بالقبول
من المحصلين والحق ان هذه المقالة ليس لها اصل تبتني
عليه او برهان يرجع اليه بل البرهان قائم على بطلانها لانه
ان اريد ان مفهوم الخاص عين ومفهوم المطلق زايد
فهو باطل لان المفهوم هو ما حصل عند العقل وكل حاصل

في العقل ممكن بالذات لان الحاصل في العقل او عند العقل
يصدق عليه انه حال في المحل وكل حال محتاج في وجوده
الى محله وكل محتاج الوجود الى علة ممكن بالذات فلا يصح
ان يكون مفهوم من المفهومات سواء كان مفهوم المطلق
او مفهوم الخاص عينا للواجب بالذات وان اريد ان
المعبر عنه بمفهوم الخاص عينه والمعبر عنه بمفهوم المطلق ايضا
هو باطل ايضا لان المعبر عنه بمفهوم الوجود المطلق و
مفهوم الوجوب المطلق عين المعبر عنه بمفهوم الوجود الخاص
ومفهوم الوجوب الخاص لان المعبر عنه ليس الا الحقيقة الوجوبية
فيصح تعبيرها بمفهوم الوجود المطلق ومفهوم الوجود الخاص
ومفهوم الوجوب المطلق ومفهوم الوجوب الخاص لان
الحقيقة الوجوبية كافية في انتزاع تلك المفهومات الاربعة
من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية ولا تعليلية فيكون الحقيقة
الوجوبية باعتبار حقيقتها من دون الاحتياج الى حيثية
تقييدية وتعليلية مصححة لانتزاع تلك المفهومات و

مطابق



مطابق انتزاعها ايضا وايضا كل مفهوم منتزع من امر من
دون الاحتياج الى حيثية تقييدية وتعليلية يلزم ان
يكون المعبر عنه بذلك المفهوم ذاتيا للمنتزع منه لانه لو
كان عرضيا له لاحتاج الى حيثية تعليلية وكل واحدة
من تلك المفهومات الاربعة يصح انتزاعها بحكم البرهان
من الحقيقة الوجوبية من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية
ولا تعليلية بلا تفاوت اصلا فلا تفرقة بينها بحكم وايضا
اذا كان الوجود الخاص والوجوب الخاص عينا للواجب
بالذات وذاتيا له يلزم ان يكون مطلق كل واحد منهما
الى خاصين ذاتيا ايضا لانه اذا كان الحيوان الخاص
وهو الحيوان المقيد بالناطق مثلا ذاتيا للانسان لزم
ان يكون الحيوان المطلق ايضا ذاتيا له وبالجملة كل ما كان
خاص اذا كان ذاتيا لامر يكون مطلق ذلك الخاص ايضا
ذاتيا له ولما امتنع كون الذاتي جزءا في الواجب بالذات
على العينية فيكون كل واحد من الوجود المطلق والوجود

الخاص والوجوب المطلق والوجوب الخاص عينا الواجب
بالذات بعنوان المعبر عنه بمفهوم كل واحد من الوجود المطلق
والوجود الخاص والوجوب المطلق والوجوب الخاص
ليس الا نفس الحقيقة الوجوبية فيكون نفس الحقيقة
الوجوبية بحكم البرهان مصحح انتزاع مفهوم الامور الاربعة
ومطابق انتزاعها من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية و
لا تعليلية وكذا القياس العقلي في مفهومات سائر الصفات
الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات
الكمالية فان الحقيقة الوجوبية بنفسها من دون الاحتياج
الى حيثية تقييدية وتعليلية مصحح لانتزاع جميع مفهومات
الصفات الكمالية ومطابق لانتزاعها بحكم البراهين كما لا يخفى
على اهل التحقيق ومن فاز بشرف فهم جميع ما ذكرنا من
المقدمات اليقينية النورية يصير عنده شبهة ابن كمونة
المشهورة بالاشكال في غاية الاضمحلال واوهن الجدار و
اضعف العنكبوت والله اعلم تم تم

تمت الله

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة في تحقيق المواد الثلث واثبات الواجب الوجود
بالذات واثبات عينية الصفات في الواجب بالذات
وزيادتها في الممكن بالذات من مصنفات افقر خلق الغني
محمد الشهير بشاه الجيلاني غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع
من له حق عليه لا خفاء في ان الاحتمال العقلي في المواد منحصر
في الثلثة الوجوب بالذات والامتناع بالذات و
الامكان بالذات لان كل امر اذا نسب اليه معنى الوجود و
العدم فلا يخلو من ان لا يكون شيء من معنى الوجود والعدم ضروريا
ذاتيا له اي لا يكون ثابتا للذات بالنظر الى الذات
مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات فح لا يكون شيء من
معنى الوجود والعدم ثابتا له باعتبار ذاته فوجب ان
يكون واحد منها لو كان ثابتا له لكان ثابتا له باعتبار غير ذاته
لا باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غير ذاته فيكون كل واحد
من وجوده اي وعدمه معللا بالغير منه ويكون محتاجا في

ثبوت كل واحد منها الى حيثية تعليلية ولهذا جاز ان يكون
موجودا ان كانت علة الوجود موجودة وان يكون
معدوما ان كانت علة الوجود معدومة لان علة العدم
لا يكون الا عدم ما هو علة الوجود ففي هذا الاحتمال العقلي
حصل معنى الممكن بالذات لانا لا نعني بالممكن بالذات
الا ما هو مسلوب ضرورة الوجود والعدم معا بالنظر
الى الذات وحصل معنى الامكان الذاتي ايضا لان
الامكان الذاتي الذي يكون واحدا من المواد الثلث
لا يكون معناه في الحقيقة الا سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم
معا بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات
سلبا بسيطا تحصيليا على ما ظهر مما ذكرنا تفصيلا فظهر
مما ذكرنا مفهوم الممكن بالذات ومفهوم الامكان بالذات
واذا لم يكن شيء من معنى الوجود والعدم ضروريا للامر بالنظر
الى الذات يجب ان يكون ذلك الامر ممكنا بالذات
وان كان شيء من الوجود او العدم ضروريا ذاتيا فلا يخ

ثم ان يكون العدم ضروريا ذاتيا له او الوجود ضروريا ذاتيا له

فان كان العدم ضروريا ذاتيا له فيكون العدم واجب

الثبوت له بلا علة ويكون نسبة العدم اليه مثل نسبة

الاثنينية الى الاثنين فيكون نسبة العدم اليه نسبة

الذاتي الى ذي الذاتي فيستحيل تصور انفكاك العدم عنه

فضلا عن الانفكاك عن العدم بالفعل لان العدم عين

ذاته ولا يجوز ان يكون العدم جزء ذاته لان الامر الذي

له جزء داخل في الممكن بالذات لان كل مركب داخل

في الممكن بالذات لان المركب باعتبار وجوده وعدمه

متاخر عن جزئه باعتبار وجوده وعدمه فكما ان وجود الجزء

له تقدم على وجود كله كتقدم الواحد على الاثنين كذلك

عدم الجزء له تقدم على عدم الكل فيكون معلول الوجود

والعدم وكل معلول الوجود والعدم ممكن بالذات فوجب

ان لا يكون ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات ومعدوم

بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه ولا

يحتاج

يحتاج في ثبوت العدم له الى حيثية تقييدية ولا الى حيثية

تعليلية مركبا بل لا بد ان يكون بسيطا لا جزء له اصلا

فيكون ذاته البسيطة باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع

علاها مصداق حمل معدوم وكل امر يكون ذاته بذاته

مصداق حمل معدوم ويكون العدم ذاتيا له يمتنع وجوده

امتناعا بالذات لان الامر الذي يكون العدم ذاتيا له

يمتنع تجويز انفكاكه عن العدم فضلا عن الانفكاك بالفعل فلو

جاز وجوده لوجب ان يجامع العدم الذاتي فيلزم ان

يجوز ان يكون امر واحد موجودا ومعدوما معا في آن واحد

وهو فطري البطلان وايضا ذلك الوجود الذي قدر اجتماعه

مع العدم الذاتي فلا يخ ثم ان يكون له علة او لا فان كان له

علة يلزم ان يكون الموجود بهذا الوجود معلول الوجود

وكل معلول الوجود يكون ممكن الوجود وداخلا تحت

الممكن بالذات لان كل امر يكون لوجوده علة يلزم ان

يكون لعدمه ايضا علة لان علة عدم الامر الذي يكون

اعلم ان الامكان الذاتي [illegible]

[illegible]

لوجوده علة ليست الا العدم ما هو علة الوجود لان الوجود
المعلول يتحقق بتحقق علته التامة وينعدم بانعدامها فلا
يجوز انعدامها مع تحقق علته التامة واذا كان عدم لعلة
يلزم خلاف الفرض لان المفروض سواء ان عدمه يكون ذاتيا
له ولا يكون بعلة اصلا ففي هذه السبيل ايضا يلزم البطلان
وجود الامر الذي يكون العدم ذاتيا له ويكون ذلك العدم
ثابتا له بلا علة وان لم يكن لذلك الوجود الذي قد اجتمع
مع العدم الذاتي علة اصلا ويكون موجودا بلا علة فيلزم ان
يكون ذلك الوجود ضروريا ذاتيا له لان كل موجود بلا علة
يجب ان يكون ذلك الوجود ثابتا له بلا احتياج الى حيثية
تقييدية لان وجود موجود من الموجودات لا يصح ان يكون
امرا انضماميا على ما حققنا في صحفنا الحكمية خصوصا في كتاب
التحقيقات فارجع اليه ولا الى حيثية تعليلية لان المفروض
هو ان ذلك الوجود ليس له علة فكيف يثبت الاحتياج الى
الحيثية التعليلية وكل موجود يكون بلا احتياج الى حيثية

تقييدية

تقييدية ولا تعليلية يجب ان يكون بذاته مع قطع النظر عن جميع
ما عدا ذاته مصداق حمل موجود فيكون الوجود ذاتيا له و
المفروض ان العدم ذاتي له ايضا فيلزم ان يكون امر واحد
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته مصداق حمل
موجود ومعدوم معا فباعتبار مصداق حمل موجود باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يلزم ان يكون واجب الوجود
بالذات وباعتبار مصداق حمل معدوم باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يلزم ان يكون واجب العدم بالذات
فيلزم ان يكون في آن واحد واجب الوجود بالذات
وواجب العدم بالذات وهو ظاهر البطلان فظهر ان
الامر الذي يكون العدم ذاتيا له يكون داخلا في ممتنع الوجود
بالذات بمعنى ان يكون كل ما هو العدم بالنظر الى الذات
مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات ممتنع الوجود بالذات
فممتنع ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات مع قطع النظر
عن جميع ما عدا الذات يكون داخلا في ممتنع الوجود بالذات

فمجمع ما هو ضروري العدم بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن
جميع ماعدا الذات يكون داخلا في ممتنع الوجود بالذات
ولا يمكن ولا يجوز له الوجود اصلا لما ذكرنا مفصلا وان
كان الوجود ضروريا ذاتيا له فيكون الوجود ثابتا له
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ماعدا ذاته لان المفروض
هو ان الوجود ضروري بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
جميع ماعدا ذاته فلا يحتاج في ثبوت الوجود له الى حيثية
تقييدية لان الوجود لا يصح ان يكون امرا انضماميا لشيء من
الموجودات ولا الى حيثية تعليلية لان كل امر اذا كان
ثبوته لامر بعلة فلا يكون ثبوت ذلك الامر ضروريا ذاتيا
له بل يصح سلبه عنه باعتبار مرتبة ذاته لانه يصدق
عليه انه ما بالغير وكل ما هو ثابت لامر بسبب الغير يكون
مسلوبا عن ذلك الامر اذا اخذ باعتبار ذاته كوجود
الممكن بالذات فانه لما كان ثبوته من تلقاء العلة فلا
يكون ثبوت الوجود للممكن بالذات ضروريا ذاتيا له

مع قطع

مع قطع النظر عن جميع ماعدا الذات بل يحتاج في ثبوت
الوجود له الى حيثية تعليلية فظهر ان كل امر يكون
الوجود ضروريا ذاتيا له يجب ان يكون بذاته مع قطع
النظر عن جميع ماعدا ذاته مصداق حمل موجود و
مطابق حمل موجود بلا احتياج الى حيثية تقييدية
ولا تعليلية لما ذكرنا مفصلا واذا لم يكن محتاجا الى
حيثية تقييدية ولا تعليلية في ثبوت الوجود له
يجب ان يكون وجوده بلا علة قطعا ويجب ان يكون
نسبة الوجود اليه كنسبة الانسانية الى الانسان
مثلا فيكون الوجود ذاتيا له وكل امر يكون الوجود
ذاتيا له يكون واجب الوجود بالنظر الى الذات
ولا يصح تجويز انفكاكه عن الوجود فضلا عن الانفكاك
بالفعل لانه يمتنع تجويز انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي
تجويزا عقليا وان جاز التقدير كتقدير المحال فلا يجوز
تجويز كون واجب الوجود معدوما فضلا عن كونه معدوما

بالفعل لان الوجود ذاتي له والذاتي في الواجب بالذات
منحصر في العينية ولا يحتمل الجزئية لانه يلزم منه التركيب و
قد عرفت ان كل مركب داخل في الممكن بالذات فيلزم
ان يكون الوجود عين الواجب بالذات فلا يصح تجويز
انفكاك الوجود عما هو عينه فضلا عن الانفكاك بالفعل و
ايضا لو جاز كون الواجب بالذات معدوما فاما ان يكون
عدمه بلا علة او بعلة فان كان عدمه ثابتا له بلا علة فيكون
ضروري العدم بالنظر الى الذات والمفروض انه ضروري
الوجود بالنظر الى الذات ايضا فيلزم ان يكون امر واحد
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته مصداق
حمل موجود بالضرورة الذاتية ومصداق حمل معدوم
بالضرورة الذاتية فيكون في آن واحد واجب الوجود
بالذات وواجب العدم بالذات فيلزم تحقق كل
واحد من وجوب الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات
لامر واحد في آن واحد معا بالفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح

واذا تحقق



واذا تحقق بالفعل وجوب الوجود بالذات ووجوب العدم بالذات
لامر واحد يلزم ان يكون ذلك الامر موجودا بلا علة ومعدوما
بلا علة فيلزم ان يكون امر واحد موجودا بالفعل ومعدوما بالفعل
بوجود ضروري ذاتي وعدم ضروري ذاتي فيلزم ان يكون واجب
الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات معا وهو من اجلى
فطر البطلان فوجب ان يكون الامر الذي يكون واجب الوجود
بالذات ممتنع عليه العدم امتناعا ذاتيا بل لا يصح تجويز
العدم عليه فضلا عن كونه معدوما بالفعل وان كان عدم
الواجب بالذات ثابتا له بعلة يلزم منه ان يكون وجود
الواجب بالذات ايضا بعلة لان العدم الذي يكون بعلة
ومعلولا لعلة انما يكون مستندا الى عدم علة الوجود لان
وجود المعلول يتحقق ويدوم بدوام علته فمع تحقق العلة
يتحقق وجود المعلول ومع عدم العلة يتحقق عدم المعلول
فلو جاز كون الواجب بالذات العياذ بالله معدوما بعلة
لوجب ان يكون عدمه مستندا الى عدم علة الوجود

فيلزم ان يكون لكل واحد من وجوده وعدمه علة والحال ان
المفروض هو ان لا يكون لوجود الواجب بالذات علة وعدمه
وايضا اذا كان وجود الواجب بالذات بعلة كان عدمه
بعلة على ما هو المفروض لزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات
ممكنا بالذات لان كل ما هو لوجوده وعدمه علة يكون داخلا
تحت الممكن بالذات على ما عرفت سابقا فيلزم دخول ما فرض
انه واجب بالذات في الممكن بالذات وهو خلف فثبت مما
حققنا مفصلا انه يمتنع على الواجب بالذات امتناعا
ذاتيا صحة العدم مطلقا سواء كان العدم بلا علة او بعلة
على ما عرفت مفصلا ومما حققنا ظهر ان ما هو واجب العدم
بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات
يمتنع عليه الوجود امتناعا ذاتيا مطلقا سواء كان ازليا
او حادثا وسواء كان وجودا بلا علة او وجودا بعلة
على ما مر سابقا وكل ما يمتنع عليه الوجود امتناعا ذاتيا
يجب ان يكون معدوما ازلا وابدا ولا يجوز له استشمام

لرائحة

رائحة من الوجود ازلا وابدا وظهر ايضا ان ما هو واجب الوجود
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يمتنع عليه
العدم مطلقا سواء كان ازليا او حادثا وسواء كان بعلة
او بلا علة امتناعا ذاتيا وكل ما يمتنع عليه العدم مطلقا امتناعا
ذاتيا يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا ولا يجوز له استشمام
رائحة من العدم في نفسه ازلا وابدا وظهر ايضا ان مسلوب
ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات وهو الممكن
الذاتي لا يابى عن الوجود بالغير وعن العدم بالغير فيوجد
بوجود علته ويعدم بعدم علته اذا تمهدت المقدمات
فنقول لا خفاء في ان مفهوم واجب الوجود بالذات
مفهوم كلي وما يصدق عليه هذا المفهوم وما يعبر عنه به داخل
تحت الممكن بالامكان العام فلا يخلو من ان يكون ما يصدق عليه
هذا المفهوم وما يعبر عنه بهذا المفهوم موجودا في الخارج
او ليس بموجود في الخارج ولا واسطة بين الايجاب و
السلب ولا يصح ان لا يكون موجودا في الخارج والا لزم

ان يكون ماهو واجب الوجود بالذات معدوما بالعدم في نفسه
في الخارج وقد عرفت بالبرهان ان ماهو واجب الوجود بالذات
ممتنع عليه العدم في نفسه امتناعا ذاتيا فكيف يصح كونه معدوما
في الخارج بل لا يصح تجويز العدم عليه فضلا عن كونه معدوما
بالفعل في الخارج فلا يصح كونه معدوما في الخارج واذا لم يكن
معدوما في الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج لانه لا واسطة
بين كون امر موجودا في الخارج او معدوما فيه فوجب
ان يكون مفهوم واجب الوجود له مصداق موجود في الخارج
ويكون الوجود ضروريا ذاتيا له ويمتنع عليه العدم في نفسه
امتناعا ذاتيا ازلا وابدا فوجب ان يكون ما يعبر عنه بمفهوم
واجب الوجود بالذات امرا موجودا في الخارج ازلا
وابدا بحيث يمتنع تجويز العدم عليه فضلا عن كونه معدوما بالفعل
في الخارج فثبت بهذا البرهان وجود الواجب بالذات
في الخارج ازلا وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز العدم في نفسه
ازلا وابدا وهو المطلوب ونقول ايضا لا خفاء في ان مفهوم

ممتنع

ممتنع الوجود بالذات مفهوم كلي وما يصدق عليه هذا المفهوم
وما يعبر عنه به وما يعبر عنه بهذا المفهوم الكلي موجودا
في الخارج او ليس بموجود في الخارج ولا يصح ان يكون موجودا
في الخارج والا يلزم ان يكون ماهو واجب العدم بالنظر الى
الذات ممتنع عليه الوجود ازلا وابدا فكيف يصح كونه موجودا
في الخارج بل لا يصح تجويز كونه موجودا في الخارج فضلا عن كونه
موجودا بالفعل في الخارج فلا بد ان لا يكون لمفهوم ممتنع الوجود
بالذات مصداق موجود في الخارج ووجب ان يكون
ذو عنوان هذا المفهوم الكلي معدوما في الخارج ازلا وابدا
فثبت بحكم البرهانين امران احدهما انه يجب ان يكون ما
يصدق عليه مفهوم واجب الوجود بالذات وما يعبر عنه
بمفهوم واجب الوجود بالذات موجودا في الخارج ازلا
وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز كونه معدوما في الخارج
فضلا عن كونه معدوما بالفعل في الخارج وثانيهما انه يجب
ان يكون ذو عنوان مفهوم ممتنع الوجود بالذات و

مايعبر عنه بمفهوم ممتنع الوجود بالذات معدوما في الخارج
ازلا وابدا بحيث يمتنع عليه تجويز كونه موجودا في الخارج
بالعقل فضلا عن كونه موجودا بالفعل في الخارج واما الممكن
بالذات فشانه ظاهر لانه لما لم يكن شيء من الوجود والعدم
ذاتيا له فلا يجب شيء منهما لذاته باعتبار ذاته
مع قطع النظر عما عدا ذاته ليجب وجوبا ذاتيا ثبوت
احدهما ويمتنع امتناعا ذاتيا ثبوت الاخر كالواجب
الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات على ما مر
مشروحا ولما لم يكن شيء منهما ذاتيا للممكن بالذات فيكون
كل واحد منهما خارجا عن ذات الممكن بالذات وامرا غريبا
وكل امر غريب ثابت لما هو غريب بالقياس اليه لابد له
ثبوته له الى حيثية تعليلية فيكون ثبوت كل واحد من
الوجود والعدم للممكن بالذات محتاجا الى حيثية
تعليلية لان كل واحد من وجوده وعدمه يكون بالغير
لا بالذات فيكون معللا بالغير ومحتاجا الى حيثية

تعليلية

تعليلية على ما عرفت فيما سبق واعلم ان مفهوم الوجود
معنى واحد قد يعبر عنه بالظهور العقلي ايضا عند المشائين
واما عند الاشراقيين فالاكثر عندهم ان يعبر عنه بالنور العقلي
وقد يعبر بالوجود ايضا وعلى تقدير لا اعتبار بحسب المعنى
لان معنى الوجود واحد سواء وقع التعبير بلفظ الوجود
او الظهور العقلي او النور العقلي لانه قد ثبت في مقامه
بالبرهان العقلي خصوصا في كتابنا الموسوم بالتحقيقات
ان مفهوم الوجود معنى واحد مشترك معنوي وقد حققنا
في ذلك الكتاب ايضا انه لا يجوز ان يكون المفهوم واحدا فوق
واحد مع المعبر عنه واما المعبر عنه اذا كان واحدا فيجوز
ان يكون المفهومات كثيرة ومصحح لانتزاع مفهومات كثيرة
فيكون المعبر عنه بمفهوم الوجود وبمفهوم الظهور العقلي و
مفهوم النور العقلي واحدا وقد عرفت ان حقيقة الواجب
بالذات حقيقة يكون عين الوجود فيلزم ان يكون عين
الظهور العقلي وعين النور العقلي فالمعبر عنه بمفهوم الوجود

ومفهوم الظهور العقلي ومفهوم النور العقلي ليس الا حقيقة
الواجب بالذات والامر الذي يكون تمام حقيقته وكل
حقيقته عين الوجود وعين الظهور العقلي وعين النور
العقلي يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا بلا علة لوجوده
فانه على ما عرفت سابقا وبسيط فانه ايضا على ما عرفت
سابقا ويجب ان يكون غنيا مطلقا لان الموجود في الخارج
بلا علة غني عما سواه في وجوده وحقيقته التي هي عين
الوجود الذي بلا علة ويجب ان لا يكون ماديا بل يجب ان
يكون مجردا فوق تجرد العقول والنفوس لان تجرد العقول
وان لم يكن ذات الموصوف به متعلقة بالمادة لكن
ذات كل واحد منها متصفة بالحدوث الذاتي اتفاقا
برهانا ومنحلة الى المهية والوجود لان كل ممكن زوج تركيبي
بمعنى ان كل ممكن يصح تحليلها الى المهية والوجود لانك قد
عرفت ان كل واحد من وجود الممكن بالذات وعدم
يكون ما بالغير وكل امر ثابت لامر بسبب الغير لا يكون

ذاتيا له

ذاتيا له ولا يكون ضروريا ذاتيا له لانه يصح سلبه عنه في مرتبة
الذات كوجود الممكن بالذات فانه لا يكون ضروريا ذاتيا له
ويصح سلبه عنه في مرتبة الذات ويجب ان يكون جميع
وجودات الممكنات وجميع كمال المطلق للموجود بما هو موجود
للممكنات صادرا عن الامر الذي يكون حقيقته عين الوجود
الخارجي لان كل ما بالغير يجب ان يكون منتهيا الى ما بالذات
والا لم يصح تحقق ما بالغير اصلا فيلزم ان يكون الوجود الذي يكون بالذات
ان يكون بلا علة علة للوجود الذي يكون علة اما بلا واسطة
او بواسطة تنتهي اليه فيجب ان يكون الامر الذي يكون حقيقته
عين الوجود الذي يكون بلا علة علة العلل ومبدا المبادي
وكما ان وجود الممكن بالذات يكون بالغير كذلك كل
واحد من كماله المطلق للموجود بما هو موجود يكون بالغير
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية
لان تلك الكمالات كمال الوجود وزينة الحقيقة وكل واحد
من كمال الوجود وزينة الحقيقة من لواحق الوجود وتوابع الحقيقة

فكان الممكن بالذات محتاج في وجوده واصل حقيقته الى العلة
كذلك يحتاج في ثبوت الكمالات له الى علة ايضا لان الممكن بالذات
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن علة وجوده وحقيقته يكون
لا شيئا صرفا فيرجع حال الممكن بالذات الى قابلية الوجود
وقابلية كمالات الوجود فيكون علم الممكن بالذات وقدرته
وارادته وغيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود حاصلا
فيها بالغير وقد عرفت ان كل ما بالغير يجب ان يكون منتهيا الى
ما بالذات فيجب ان ينتهي العلم الى العلم بالذات اي العلم بلا علة
والعلم بلا علة يجب ان يكون عين حقيقة الموجود بلا علة
ولا يصح ان يكون جزء تلك الحقيقة لانها بسيطة صرفة
ولا خارجا عنها لان الامر الوجودي الذي لا يكون خارجا
عن الموجود بلا علة يجب ان يكون معلولة بواسطة
او بغير واسطة والا يلزم تعدد الواجب بالذات
وهو باطل بحكم برهان التوحيد واذا كان معلولا لزم
الدور او التسلسل لان ما هو مفيض العلم وموجده يجب ان

يكون عالما اولا ليصح منه افاضة العلم وايجاده لانه لا يهب
الكمال القاصر عنه فذلك العلم ان بقي اما ان يكون عين الاول
او غيره فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني ينتقل الكلام اليه
وهذا النقل لا ينتهي الى حد فاما ان يذهب الى غير النهاية
او يدور او ينتهي الى علم يكون عين ذات العالم والاول
والثاني يكون كل واحد منهما باطلا فتعين الثالث وهو المطلوب
وهذا البيان المذكور في العلم جار في كل واحد من الارادة
والقدرة وغيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فظهر
مما ذكرنا وجوب كون الوجود وجميع كمال المطلق للموجود بما
هو موجود ان يكون عين حقيقة الموجود بلا علة فلا تكثر
في حقيقته لان حقيقته بسيطة صرفة ولا في صفاتها الكمالية
لانها عين ذاته فليس هناك ح تكثر الا التكثر الاسمي
فقط وح يكون الموجود بلا علة علة لجميع ما بالغير فيكون علة
وجودات الممكنات وحقايقها وعلومها وارادتها و
غيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فيكون هو

هو العلة على الاطلاق والفياض على الاطلاق وعلة العلل و
مبدا المبادى والتام وفوق التمام والغنى على الاطلاق
وما سواه فقير اليه باعتبار اصل ذاته وجميع شئون ذاته
والكامل على الاطلاق وما عداه ناقص بالنسبة اليه لان
ما عدا الواجب بالذات لا يكون كاملا باعتبار ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عدا ذاته لان ما عدا الواجب الوجود بالذات
من الكاملين مستفيد الوجود من الغير ومستفيد كمال الوجود
من الغير وقد عرفت ان كل ما يكون ثابتا لشئ بسبب الغير
يكون مسلوبا عنه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن ذلك الغير
فيكون كل ما عدا الواجب الوجود بالذات من الكاملين
ذواتهم باعتبار ذواتهم مع قطع النظر عن الغير عراة عن
جميع كمالات الوجود بل عن الوجود والشيئية ايضا
فيكون ذوات ما عدا الواجب بالذات من الكاملين ناقصة
وكذلك الواجب بالذات هو الحق على الاطلاق وما عدا
الواجب بالذات من الاشياء المتصفة بالحقية والحقيقة

والثبات

والثبات والشيئية والوجود ليس شئ منها حقا على الاطلاق
لان حقيتها حقية مكتسبة وحقيته بالغير وقد عرفت
ان كل ما بالغير مسلوب فى مرتبة ذات ما هو متصف بها
بالغير فهو الحق لا اله الا هو الا كل شئ ما خلا الله باطل
لان كل ممكن باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الاستناد الى
الجاعل يكون باطلا محضا وهالكا صرفا ولو كان وقت الوجود
والبقاء لان الممكن حال الوجود والبقاء اذا اخذ باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن الاستناد الى الجاعل لا يكون
الوجود ثابتا له باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا
ذاته بل يكون الوجود مسلوبا عنه فى هذا الاعتبار و
يكون باطلا محضا وهالكا صرفا فجميع الممكنات حتى العقول
والنفوس ذواتهم هالكة وباطلة بالمعنى الذى ذكرنا و
يكون محتاجا فى كل لحظة الى الجاعل وما توهم القاصرون
من ان الباقى لا يحتاج الى الجاعل فى الوجود البقائى بل
يكون محتاجا الى الجاعل فى وجوده دون بقائه ساقط

عن درجة الاعتبار لان الوجود البقايي لا يخ من ان يكون
وجودا بلا علة او وجود العلة فان كان وجودا بلا علة
يجب ان يكون الموجود بالوجود الذي يكون بلا علة واجب الوجود
بالذات لانك قد عرفت ان الوجود بلا علة لا يكون
الا الواجب الوجود بالذات فيلزم ان يكون ما فرض انه
ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالذات هف و
وان كان وجود العلة يلزم ان يكون الشي باعتبار الوجود
البقايي ايضا محتاجا الى العلة وايضا كل موجود خارجي
بالوجود المتميز لا يكون له الا وجود واحد خارجي متميز
ولا يصح له وجودان خارجيان متميزان لان الوجود الخارجي
المتميز والشخص الخارجي المتميز والشخص الخارجي المتميز
متكافيات بالعدد فلو جاز لامر واحد وجودان خارجيان
متميزان للزم منه ان يكون شخص واحد خارجي شخصين خارجيين
وموجود واحد خارجي متميز موجودين خارجيين متميزين
واللازم ظاهر البطلان وبطلان اللازم مستلزم لبطلان

الملزوم

الملزوم فثبت ان كل موجود واحد شخص خارجي لا يكون له الا
وجود واحد سواء استمر ذلك الوجود او لا لان استمرار
الوجود الواحد الشخصي الخارجي لا يوجب تعدده وان تحصيل
استمرار ذلك الوجود الواحد الشخصي الخارجي لان استمرار الشي
عبارة عن عدم زوال ذلك الشي بعينه في الزمان الذي
بعد اول زمان الوجود مثلا فالوجود المستمر هو بعينه الوجود
الحادث اولا والا لم يتصور الاستمرار فيجب ان يكون الوجود
البقايي هو بعينه الوجود الابتدايي والتفاوت بينهما
بحسب الصفة والاضافة التي لا يكون موجبة للتعدد الخارجي
واذا كان الوجود البقايي عين الوجود الابتدايي فلا
يتصور كون الابتدايي محتاجا الى العلة والبقايي مستغنيا
عن العلة والبقاء صفة انتزاعية من الوجود الباقي
فاذا كان الوجود الباقي مجعولا يكون بقاء ذلك الوجود
امرا انتزاعيا من ذلك الوجود الباقي كالوحدة والشيئية
فيكون من متفرعات ذلك الجعل ولا احتياج الى جعل مستانف

اما قال مثلا لان البقاء تحقق ما هو
موجود في الزمان الثاني كالمعقول والمحسوس
المجردة منه —

وما يتوهم من كون البقاء علة للبناء وجواز كون البناء باقيا
مع انعدام البناء ساقط عن درجة الاعتبار لان البناء
على تقدير كونه موجدا للامر فلا يكون موجدا الا لحركته فقط
وحركته علة معدة والعلل المعدة لا يجب وجودها مع وجود
معلولها لان العلة الواجبة الاجتماع انما هي العلة الفاعلية
وشرائطها على تقدير التوقف على الشرائط فالتوهم
المذكور ناش من اشتباه العلة المعدة بالعلة الفاعلية
فظهر ان الممكن الباقي محتاج الى العلة حال البقاء ايضا
سواء كان ذلك الممكن الباقي مما يكون داخلا في عالم
الكون او فيما فوق الكون على ما يستفاد من قوله تعالى
الحمد لله رب العالمين لان المربي هو ما يكون متوجها
الى حال المربى لحظة فلحظة ولا يكون غافلا عن حاله لو
توصله الى كماله الذي في شانه وفي قوله تعالى ان الله يمسك
السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من
احد لان امساك السموات والارض هو الحفظ



عن الزوال فيكون الله تعالى حافظ السموات والارض
والحافظ للشيء هو المديم له والمبقي له فيكون الله تعالى
هو العلة المبقية كما انه هو العلة الموجدة فيكون الواجب
جل شانه موجدا ومبقيا معا فيكون دائما في
شان الافاضة الابتدائية او في شان الافاضة
الابقائية لان الابقاء افاضة الوجود وادامة الوجود
نحو من الافاضة ايضا كما ان الافاضة الابتدائية
نحو من الافاضة ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كل يوم
هو في شان تلويحا الى ما ذكرنا مفصلا وذكر اليوم
لان اظهر وعاء الوجود هو الزمان فاكتفى بذكر الفرد
الظاهر من وعاء الوجود تقريبا للافهام والا لم يكن وعاء
الوجود منحصرا على الزمان لان ما فوق الكون لا يكون في
الزمان بل يكون في الدهر وكما ان الباقي في الزمان
محتاج الى الاستناد كذلك الباقي في الدهر من الممكنات
محتاج الى الاستناد الى الجاعل بلا تفاوت في ذلك الاصل

الى الاستناد والسموات والارض كناية عن جميع العالم
كما في بعثت الى الاسود والاحمر او نقول يحتمل ان يكون
المراد من السموات عالم الارض المجردات لان السماء من
السمو والسمو بمعنى العلو ولا خفاء في ان المجردات
فوق الماديات وان يكون المراد من الارض عالم الماديات
لان الارض مع ما فيها من الماديات ويحتمل ان يكون
وجه الجمع في السماء والافراد في الارض مع ان الارض كما
طبقات ايضا تنبيها على ان الارض مع كثرة طبقاتها كما
صغيرة بالنسبة الى السماء لان نسبة الارض بطبقاتها
الى كل واحد من طبقات السماء كنسبة النقطة الموهومة
في وسط الكرة فكان الارض امر بسيط لا جزء له مثل النقطة
الموهومة في وسط الكرة كما قال العارف

جهان در زیر این نه سقف مینا    چو خشخاشی بود
بر روی دریا    تو بنگر تا کنی خشخاش چندی
سزد گر بر بروت خود بخندی    وايضا الحقايق

الممكنة

الممكنة بالذات ليس شيء منها باعتبار ذواتها حقيقة
متحصلة بل تلك الحقايق حقايق بالغير بمعنى ان بعض
تلك الحقايق اثر الجاعل وصادر منه وفايض من لدنه
وبعض تلك الحقايق الانبياء واوصياءهم صلوات الله
تعالى وتسليماته عليهم وكل واحد منهم عالم وقادر ومريد
وحي وغيرها من الصفات الكمالية ولا شك ولا ريب
في ان جاعل العالم وخالقه يجب ان يكون عالما وجاعل
القادر وخالقه يجب ان يكون قادرا وهكذا القياس
العقل في المريد والحي وغيرهما وقد عرفت ان الصفات
الكمالية دون الاضافية يجب ان يكون عينا للواجب
بالذات فيكون ذات الواجب بالذات باعتبار ذاته
الاقدس مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ما يترتب
عليه انكشاف الاشياء ومناط انكشاف جميع الاشياء
كلياتها وشخصياتها مادياتها ومجرداتها ومتغيراتها
وثابتاتها انكشافا تاما تفصيليا بحيث لا يتصور

اتم من ذلك التفصيل لان العلم التفصيلي اشد انكشافا
من العلم الاجمالي كما لا يخفى على الذكي فيكون وجود الاشياء
لغوا في مناطية الانكشاف ويكون الاشياء معلومات
ومنكشفات لا مناطات الانكشاف وما يترتب عليه
الانكشاف فيكون ذاته جل شانه في الازل قبل وجود
الاشياء علما تفصيليا قائما بذاته وواجب الوجود
بذاته فيكون الواجب بالذات عالما بكل واحد واحد
من ذرات الوجود بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الازل حتى الاشخاص المادية الحادثة المتغيرة بالعلم
التفصيلي التام الذي لا يتصور اتم منه لان مناط الانكشاف
وما يترتب عليه الانكشاف فانما هو ذاته جل شانه بذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته فيكون علمه بالاشياء
قبل وجود الاشياء وبعد وجودها وحين وجودها على
نهج واحد وسنة غير متبدلة ولو كان التغير والتبدل
واقعا فانما يكون ذلك التغير والتبدل واقعا في المعلوم

ويكون وصف



ويكون وصفا له لا للعالم الذي يكون واجب الوجود بالذات
وقائما بذاته والسر الكلي في ذلك ان العالم قسمان احدهما
عالم لا يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته عالما
بشيء بل يكون في كونه عالما بشيء محتاجا اما الى حضور ذلك
المعلوم عنده او حصول صورته عنده فيكون ذلك العالم
عالما ناقصا مستكملا بالغير الذي هو حضور الشيء او حصوله
ولما كان الانسان مانوسا لا يكون الا العلم الحضوري
او الحصولي وهو مستبعد بهما فيشكل عليه فهم موجود آخر فوق
الزمان وثانيهما عالم يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عدا ذاته ما يترتب عليه الانكشاف ومبدأ الانكشاف
على وجه التفصيل بحيث لا يتصور تفصيل اتم منه وهذا
القسم من العالم لا يحتاج في كونه عالما بشيء مطلقا الى حضور شيء
او حصوله لانه لا يكون عالما ناقصا مستكملا بالغير ومحتاجا
الى ما سوى ذاته بل ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما
عدا ذاته ما يترتب عليه الانكشاف ومناط الانكشاف

[illegible]

التام التفصيلي الذي لا يتصور فوقه تفصيل آخر فيكون
مناط الانكشاف وما يترتب عليه الانكشاف انما هو
محض ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فيكون حضور
الاشياء او حصولها لغيرها في مناطية الانكشاف و
مبدئيتها لان مبدأ الانكشاف التفصيلي الذي لا تفصيل
اتم منه انما هو محض ذات واجب الوجود بالذات
مع قطع النظر عن كل ما عدا ذات الواجب بالذات وذات
الواجب جل شأنه بالذات امر ثابت محقق موجود في الازل
وقد عرفت ان ذات الواجب جل شأنه هو العلم التفصيلي
التام بجميع الموجودات قاطبة بلا تفاوت في ذلك العلم
اصلا لان ما سوى الله تعالى من الموجودات وان كان بينها
ترتب عقلي وتقدم وتأخر بحسب المرتبة العقلية باعتبار وجوداتها
لكن باعتبار كونها معلومات للواجب جل شأنه ليس بينها
تقدم وتأخر بل معية فقط لانه لو كان بينها تقدم وتأخر
بحسب معلوميتها للواجب جل شأنه يلزم ان يحصل العلم

بأحد امرين قبل الآخر فيلزم ان لا يكون الواجب جل شأنه
العياذ بالله عالما بالمتأخر في مرتبة المتقدم فيلزم الجهل و
يلزم ايضا ان لا يكون ذات الواجب جل شأنه بلا مع
قطع النظر عن كل ما عدا ذاته ما يترتب عليه الانكشاف ولا يكون
ذاته تعالى بذاته كافية في مناطية الانكشاف الاشياء و
مصححية الانكشاف بل يكون محتاجا الى الغير فيلزم الاستكمال بالغير
كما لا يخفى على الناقصين والكاملين لان البرهان قد حكم بانه لا بد
ان يتحقق في عالم الوجود القسم الثاني من العالم ويكون ذلك
القسم الثاني من العالم هو الواجب بالذات لانك قد
عرفت ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكما
ان الوجود بالغير والموجود بالغير يجب ان ينتهي الى الوجود
بالذات والموجود بالذات فكذلك العلم الحاصل بسبب الغير
والعالم المستكمل بالغير يجب ان ينتهي الى العلم الذي لا يكون
حاصلا بسبب الغير والى العالم الذي لا يكون مستكملا بالغير
وايضا العالمون المستكملون بالغير يكونون قابلين للكمال

وقابل الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله لانه لا يهب الكمال
القاصر عنه فلو كان فاعلا لكماله يلزم ان يكون في مرتبة
الفاعلية والافاضة محروما بالكمال ليصح منه افاضة
الكمال وفاعليته فلا بد من كمال سابق فيلزم الدور او التسلسل
على ما عرفت سابقا واذا لم يجز كونه فاعلا لكماله فلا بد
ان يكون فاعل كماله ومفيض كماله غيره فيكون غيره
واهب كماله وننقل الكلام الى ذلك الواهب للكمال
فلا بد ان يكون كاملا لانه لا يهب الكمال القاصر عنه
فكماله لا يخلو من ان يكون زايدا على ذاته او لا لا جايز ان
يكون زايدا على ذاته لانه لو كان زايدا على ذاته لكان
قابلا لكماله وقد عرفت ان قابل الكمال لا يصح ان يكون
فاعلا لكماله والا يلزم الدور او التسلسل على ما عرفت سابقا
وايضا فلا بد ان يكون فاعل كماله غيره وننقل الكلام الى
ذلك الغير وهذا النقل لا ينتهي الى حد فيلزم التسلسل او الدور
على تقدير عدم الانتهاء الى الكامل بالذات الذي لا يكون

قابلا لكماله

قابلا لكماله ولا فاعلا لكماله بل يكون ثابتا له بلا علة و
كل ثابت بلا علة ضروري الثبوت بالنظر الى الذات
وكل ضروري الثبوت بالنظر الى الذات ذاتي والذاتي
في الواجب بالذات منحصر على العينية ولا يصح الجزئية والا
يلزم التركيب وكل مركب ممكن بالذات كما عرفت سابقا
فلا بد ان يتحقق في عالم الوجود الكامل بالذات الذي يكون
كماله ذاتيا له ويكون كماله الذاتي عين ذاته ليتفرع عليه
الكامل بالغير واذا بطل الاحتمال الاول فوجب الانتهاء
الى الكامل بالذات المذكور تفصيلا وهذا البيان جار في
كل واحد واحد من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود
فوجب ان يتحقق في عالم الوجود الموجود بالذات ليتفرع عليه
الوجود بالغير والعلم بالذات ليتفرع عليه العلم بالغير
وكذا القياس العقلي وغيرهما من الكمال المطلق للموجود
بما هو موجود على ما عرفت مرارا وايضا قد عرفت ان
الممكن بالذات باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما

عما عدا ذاته يكون باطلا محضا ولا شيئا صرفا فيكون احتياجه
الممكن بالذات وجميع صفاته الكمالية بل جميع شيونه و
اعتباراته الواقعية بسبب الغير الذي هو الواجب الوجود
بالذات وقد ثبت فيما مر ان الواجب الوجود بالذات
عالم ومختار والفاعل المختار لا بد له في ايجاده من سبق علمه
بمعلوله قبل ايجاده ولا يصح ان يكون الواجب بالذات
عالما بمعلوله بالعلم الحصولي او الحضوري لانك قد عرفت
ان العالم بالغير بالعلم الحصولي والحضوري عالم ناقص
وفي بدء الكمال ومستكمل بالغير الذي هو حصول المعلول
وحضوره وفي بدء الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله
بل لا بد ان يكون فاعل كماله غيره فلو كان الواجب بالذات
عالما بالغير بالعلم الحصولي او الحضوري يلزم ان لا يكون
كامل الذات وكاملا على الاطلاق مع قطع النظر عن
جميع ما عدا الذات واللازم باطل لانا برهنا ان
الواجب بالذات كامل الذات وكامل على الاطلاق

مع قطع

مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات وغني على الاطلاق
وغير محتاج في ذاته وكمالاته المطلقة للوجود بما هو موجود
الى ما عدا ذاته قطعا فوجب ان يكون الواجب بالذات
عالما بجميع معلولاته في الازل لا بعلم حصولي ولا بعلم حضوري
بل بنحو آخر غيرهما وهو ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر
عن جميع ما عدا ذاته علما تفصيليا تاما بحيث لا اتم فوقه
ولا في درجته ايضا بكل واحد واحد من الموجودات سواء
كانت ثابتات او متغيرات او كليات او شخصيات
على ما عرفت مرارا وايضا لا وجه لارتكاب العلم الحصولي
او الحضوري او لارتكابهما معا في تصحيح العلم الذي يجب تقدمه
على الايجاد والواجب تعالى بمعلولاته لانه على تقدير العلم الحصولي
يكون الصورة العلمية متقدمة على ذي الصورة كما ينتقل الكلام
الى نفس الصورة العلمية فهي معلولة للواجب جل شانه
ايضا فلا بد من سبق العلم عليها فذلك العلم ان هو اما ان كان
نفس تلك الصورة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محظور

[illegible]

البطلان او غيرها فينقل الكلام اليها وهذا النقل لا ينتهي الى حد
فاما ان يذهب سلسلة الصور الى غير نهاية فيلزم التسلسل
او ينتهي الى عدم سبق العلم وهو يستلزم الجهل او ينتهي الى علم سابق
يكون ذلك العلم السابق عين ذات العالم فيكون ذات
العالم بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه علما تفصيليا
تاما بتفاصيل المعلومات الكلية والشخصية والثابتة والمتغيرة
على ما عرفت سابقا شروطها وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ثم تلخ البرهان ساطع الفرقان
بين الصواب والبطلان وعلى تقدير العلم الحضوري يكون
العلم عين المعلوم فلو كان العلم المتقدم على ايجاد المعلوم
بالعلم الحضوري يلزم ان يكون ذلك العلم الحضوري الذي هو عين المعلوم
يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ظاهر البطلان فظهر ان
العلم الذي يجب تقدمه على ايجاد الواجب تعالى للاشياء
لا يصح ان يكون علما حصوليا او حضوريا على ما عرفت
منه وجاز ان يكون ذلك العلم السابق نحوا آخر غيرهما على

ما عرفت

ما عرفت مفصلا وما اشتهر بين المتاخرين من ان الواجب
جل شانه له علمان علم اجمالي وعلم تفصيلي والاول كمال دون
الثاني على ما فصلوه في كتبهم من الاغلاط الفاحشة وخلاف
النقل والعقل على ما بيناه في حواشينا الموسومة بالمرآت
العالية على التجريد وشرحه الجديد وحاشية العلامة الخفري
التي علقناها عليهما اما مخالفة النقل فلانه لا شك ان الحق
العلم الاجمالي والتفصيلي قسمان من العلم وليس الانكشاف
والظهور في العلم الاجمالي والتفصيلي على نهج واحد لان التفصيل
ليس في مرتبة الاجمال والا لم يتحقق الاجمال وكذا الاجمال
ليس في مرتبة التفصيل والا لم يتحقق التفصيل فالتفصيل
مرفوع في مرتبة الاجمال والاجمال مرفوع في مرتبة التفصيل
والعلم التفصيلي يكون اشد انكشافا من الاجمالي فلو كان
الواجب جل شانه العياذ بالله تعالى يثبت له نحوان
من العلم ويكون بعض العلم التفصيلي حادثا كما هو مذهبهم لزم
ان لا يكون علم الواجب جل شانه قبل وجود الاشياء

وبعد وجودها على نهج واحد واى ان كلام ائمتنا المعصومين
صلوات الله تعالى وتسليماته عليهم اجمعين صريح في ان
علم الواجب جل شانه قبل وجود الاشياء وبعد وجودها
على نهج واحد لا اختلاف فيه اصلاً لا بالاجمال والتفصيل
ولا بالازلية والحدوث ولا يكون له تعالى الا العلم الازلي
كما رواه رئيس المحدثين قدس سره في كتابه الكافي باسناده
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلم قال سمعته
يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به
(عالما)
قبل كونه كعلمه به بعد كونه ومثل ذلك كثير في الاحاديث
الشريفة فلا نطول بذكرها واما مخالفته العقل فلانا قد برهنا
على انه يجب ان يكون علم الواجب جل شانه بذاته وبما
عداه من الاشياء عين ذاته وثابتا في مرتبة ذاته بحيث
لا يعزب عنه مثقال ذرة في الازل لان ذاته جل شانه علم
تفصيلي بحيث لا اتم منه ولا في درجته ايضا ويكون ذلك
العلم التفصيلي التام قايما بذاته وواجب الوجود بالذات

ويكون وجود



ويكون وجود الاشياء لغوا في مبدائية الانكشاف ومناطيته
لان ما يترتب عليه الانكشاف التام التفصيلي ومناطه
انما هو ذاته جل شانه بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا
ذاته وذاته جل شانه ازلي سرمدي فيكون العلم التفصيلي
التام ازليا سرمديا فالاشياء منكشفات لا مناطات
الانكشاف ويكون جميع الاشياء حادثة فالعلم ازلي و
المعلوم حادث ولا قدح في ذلك نعم لو كان لوجود الاشياء
مدخل في مناطية الانكشاف للزم من حدوث وجود الاشياء
حدوث العلم ايضا وليس فليس على ما عرفت سابقا
مشروحا وايضا قد عرفت ان القائلين بالعلم الاجمالي
والتفصيل يقولون ان بعض مراتب العلم التفصيلي هو
الاشياء الحادثة الموجودة في الخارج فيلزم ان يفوت
بعض علم الواجب بالذات في الازل ولا يتحقق بعض
علم الواجب بالذات في الازل فيلزم فوت قسم من علمه
تعالى في الازل ومن فوت هذا العلم الخاص يلزم الجهل الخ

وايضا اذا كان بعض الاعيان الحادثة الموجودة في الخارج
علما له تعالى يلزم ان يكون بعض علمه تعالى زايدا على ذاته
واذا كان زايدا على ذاته تعالى يلزم الاستكمال بالغير و
يلزم الاحتياج الى غير ذاته تعالى في نحو العلم الثابت له
بالفعل ويلزم الجهل في مرتبة الذات ايضا لان العلم الزايد
على الذات لا يكون ثابتا في مرتبة الذات واذا لم يكن
ثابتا له في مرتبة الذات يلزم الجهل في مرتبة الذات لانه لا
واسطة بين العلم والجهل فيما من شانه العلم هذا والقول بان
هذا العلم التفصيلي لا يكون كمالا له تعالى بل العلم الكمالي انما
هو العلم الاجمالي كلام بلا روية وحكم بلا فكرة وبصيرة
لانه لا شك ان العلم التفصيلي اشد انكشافا من العلم
الاجمالي ولهذا لو كان عالمان يعلم احدهما شيئا بطريق
الاجمال والآخر يعلم ذلك الشيء بعينه بطريق التفصيل فلا شك
في ان العالم تفصيلا له مزية على العالم اجمالا لان التفصيل
فيه زيادة انكشاف فليس تلك الزيادة الا لكمال فيه

في الاجمال

في الاجمال واذا كان العلم التفصيلي مشتملا على زيادة الانكشاف
دون الاجمالي فيلزم ان يكون العلم التفصيلي فردا
كاملا من العلم والعلم الاجمالي فردا ناقصا واذا كان الامر
كذلك يظهر ان القول بكون العلم الاجمالي كمالا دون
التفصيلي صدر من الغفول عما هو المعقول عند الفحول
وايضا كل عالم يجوز ايضا ويعلم ويكون ذلك العلم من
شانه ويجوز اتصافه به فان كان ذلك العلم ثابتا له
بالفعل يجب ان يكون ذلك العلم كمالا له لان العلم كمال
للعالم الذي يكون ذلك من شانه ويجوز اتصافه به فان
كان ذلك العلم الذي من شانه ويجوز اتصافه به ثابتا له
بالفعل فيكون كاملا به ويكون ذلك العلم زينة لذاته
وان لم يكن متصفا بذلك العلم يلزم ان يكون ناقصا
لانه فاقد للعلم الذي يكون من شانه وكل فاقد العلم الذي
من شانه يكون جاهلا لان الجهل هو عدم العلم عما من شانه
العلم وكل جاهل ناقص وكل عالم اذا كان موجودا في

زمان او في غير زمان ولم يكن منه العلم الذي يكون من شانه
ويجوز اتصافه به وكل فاقد العلم الذي من شانه ويجوز
اتصافه به يكون جاهلا لان الجهل عدم العلم الذي من شان
انه جاهل فلو كان بعض علم الواجب جل شانه حادثا تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا يلزم ان يكون الواجب
جل شانه العياذ بالله في الازل فاقد العلم الذي من شانه
ويجوز اتصافه به فيلزم حدوث هذا القسم الخاص من العلم
في الازل فيلزم الجهل الخاص على ما عرفت مرارا وليس
تكفير الحكماء باعتبار العلم الا باعتبار انه يلزم على الحكماء
بزعم المكفر الجهل ببعض الموجودات فما بال الحكماء
يجوز تكفيرهم بسبب لزوم الجهل وما بال غيرهم لا يجوز
تكفيره مع لزوم الجهل عليه فاصل لزوم الجهل واحد والنحو
مختلف واختلاف نحو الجهل لا يكون باعثا لجواز نسبة
اصل الجهل اليه تعالى العياذ بالله تعالى وايضا العالم الذي
يكون علمه تعالى قد وقد لا يكون الا الامر المادي الذي

يكون له

يكون له نحو تعلق بالمادة ولهذا يكون علوم العقول معها
في بدو الفطرة بخلاف علوم النفوس المجردة فان بعض
علومها يحدث بعد فطرتها كالنفوس المجردة الانسانية
وايضا اذا كانت الاشياء الموجودة في الخارج علوما كما
ومناطات الانكشاف فيكون ذلك العلم علما حضوريا
وقد عرفت ان علم الواجب جل شانه بما عدا ذاته لا يصح
ان يكون حصوليا او حضوريا بل نحوا اخر خارجا عنهما
على ما عرفت مشروحا فظهر مما حققنا ان ذات الواجب
جل شانه بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه اذاته علم تفصيلي
قايم بذاته وهو واجب الوجود ويكون عالما بجميع حقايق الاشياء
وصفاتها واثارها وجميع شئونها واعتباراتها وخواصها
ولوازمها علما تفصيليا بمحض ذاته الاقدس مع قطع النظر
عن كل ما عدا الذات بمعنى ان ذاته تعالى بذاته كافية
في انكشاف الاشياء ومعلوميتها له تعالى فكل ما ترتب
من الظهور والانكشاف على العلم الحصولي والحضوري

للعالمين بالعلم الحصولي والحضوري مترتب على ذاته تعالى
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه ذاته بل مترتب على ذاته
تعالى بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه ذاته فوق الانكشاف
والظهور الذي ترتب على العلم الحصولي والحضوري بمراتب
غير متناهية بل لا نسبة اصلا بين الانكشاف والظهور
الذي ترتب على ذاته تعالى بذاته وبين الانكشاف
والظهور الذي مترتب على العلم الحصولي والحضوري لان كل
واحد من العلم الحصولي والحضوري الذي يكون ثابتا للعالمين
من الممكنات علم امكاني مكتسب من الغير وحاصل من الغير لان
حيثية الممكن بالذات حقيقة بالغير وجميع كمالاته كمال
بالغير على ما عرفت فيما سبق مشروحا وعلم الواجب جل
شانه علم وجوبي ذاتي وشتان ما بينهما فذات الواجب تعالى
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه ذاته علم تفصيلي تام بجميع
الاشياء في الازل ويكون وجود الاشياء لغوا في
مناطية الانكشاف كما لم يكون علمه تعالى بالاشياء

قبل

قبل وجودها وبعد وجودها على نهج واحد وسنة غير متبدلة
وعلى هذا التحقيق يندفع شك مشهور وهو ان الواجب
جل شانه سميع وبصير في الازل فان كان المسموع والمبصر
في الازل يلزم قدم بعض اجزاء العالم وهو خلاف اجماع المليين
وان لم يكن المسموع والمبصر في الازل مع تحقق السمع والبصر
في الازل يلزم تحقق السماع مع عدم المسموع وتحقق الابصار
مع عدم المبصر فيلزم السماع بلا مسموع والابصار بلا مبصر
ولا خفاء في بطلانهما ووجه الاندفاع هو انا قد بينا
ان العالم قسمان احدهما العالم الذي يكون علمه بشيء غير ذاته
محتاجا الى حضور المعلوم بعينه او حصول صورة المعلوم
عنده كما في العالمين من الممكنات لان علومهم اما حضوري
او حصولي وثانيهما العالم الذي لا يكون محتاجا في علمه بشيء
غير ذاته الى غير ذاته بل يكون ذاته بذاته مع قطع النظر
عن كل ما عداه ذاته مناط الانكشاف وما يترتب عليه
الانكشاف ويكون حضور الاشياء بعينها او حصول

صورة العقل فى مناطية الانكشاف ولا شك فى ان كلا واحد
من السمع والبصر قسم خاص من العلم وهذا القسم الخاص من
العلم يتحقق فى العالمين الناقصين بعدد الآلة المادية و
لا يحصل بدونها ويتحقق فى العالم الكامل على الاطلاق وهو
الواجب جل شانه بلا احتياج الى مدد اصلا لان ذاته
بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته كافية فى مناطية
الانكشاف ومبدائيته فكما ان العلم بجميع الاشياء سوى
المسموعات والمبصرات متحقق فى الازل مع عدم جميع تلك
الاشياء فى الازل فكذلك السمع والبصر ايضا متحقق فى
الازل مع عدم جميع ~~تلك الاشياء فى الازل~~ بلا وجود مسموع
ومبصر فى الازل لان كل واحد من المسموع والمبصر معلوم و
قد عرفت ان وجود المعلوم لغو فى مناطية الانكشاف
بالقياس اليه جل شانه فظهر ان السمع والبصر قسمان
احدهما السمع والبصر اللذان يتوقف تحققهما على وجود
المسموع والمبصر كما فى العالمين الناقصين من الممكنات

وثانيهما

وثانيهما السمع والبصر اللذان لا يتوقف تحققهما على
وجود المسموع والمبصر ويكون وجود المسموع والمبصر لغوا
فى تحقق السماع والابصار وهذا القسم الثانى مخصوص
بالعالم الكامل على الاطلاق وهو الواجب جل شانه
فظهر ان قول صاحب الشبهة وهو قوله فيلزم السماع بلا
مسموع والابصار بلا مبصر ولا خفاء فى بطلانهما محل
تفتيش لانه ان اراد ان السماع والابصار سواء كانا
انفعاليين او غير انفعاليين باطلان بدون وجود المسموع
والمبصر فهذا الحكم بالبطلان على الاطلاق ممنوع لان
السماع والابصار انما يتوقفان على وجود المسموع والمبصر اذا
كانا انفعاليين وان اراد ان السماع والابصار اذا كانا
انفعاليين يتوقف وجودهما على وجود المسموع والمبصر
ولا يصح وجود السماع بدون المسموع والابصار بدون المبصر على
تقدير كون السماع والابصار انفعاليين فهو مسلم لكن السماع
والابصار فى الواجب جل شانه ليس انفعاليين على

الابتدعوا الى من الذكى مولانا الحسن
الكاشى عفا الله تعالى لم وزس له
اركان الايمان منه سلمه

ما عرفت مفصلا وقيل في جواب الشك المذكور مجملا ان
كون الواجب جل شانه سميعا وبصيرا في الازل يكون معناه
انه جل شانه يكون في الازل بحيثية وحالة لو وجد مسموع
لسمعه ولو وجد مبصر لابصره انتهى محصل كلامه وهذا الكلام
لا يستحق الاصغاء اليه لان ماله يرجع الى ان السماع بالفعل و
الابصار بالفعل يكون موقوفا على وجود المسموع بالفعل
وعلى وجود المبصر بالفعل مطلقا سواء كان في حق الواجب
جل شانه او غيره ولا يكون شي من المسموع والمبصر متحققا في
الازل فلا يكون السمع بالفعل في الازل ولا البصر بالفعل
في الازل بل المتحقق في الازل هو السمع بالقوة والبصر
بالقوة بمعنى انه لو وجد مسموع لسمعه ولو وجد مبصر لابصره
فالمتحقق في الازل هو قوة السمع والبصر لا السمع بالفعل و
لا البصر بالفعل في الازل فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه
سميعا بالفعل في الازل واذا لم يكن سميعا بالفعل في
الازل يلزم فوت هذا القسم من العلم في الازل فيلزم العياذ بالله

الجهل



الجهل وكذا القياس الفعل في البصر لانه يلزم ان لا يكون
الواجب جل شانه بصيرا بالفعل في الازل واذا لم يكن بصيرا
بالفعل في الازل لزم فوت هذا القسم من العلم في الازل
فيلزم العياذ بالله الجهل فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه
عالما في الازل ببعض الموجودات وليس تكفير الحكماء باعتبار
العلم الا باعتبار انه لزم بزعم المتكلم على الحكماء نفي العلم
ببعض الاشياء وهو الجزئيات المتغيرة بالوجه الجزئي
فاذا كان الحكماء يجوز تكفيرهم باعتبار لزوم الجهل وما نحن فيه
يلزم عليه الجهل ايضا ولا يجوز تكفيره ايضا قد ثبت ان
علم الواجب جل شانه لا يصح ان يكون انفعاليا لان العلم
الانفعالي ما يتوقف وجوده على وجود المعلوم وكل ما يتوقف
على الغير معلول الغير وكل معلول الغير يكون بالغير وكل ما بالغير
مسلوب في مرتبة الذات فلو كان للواجب بالذات علم
انفعالي لصح سلبه عنه في مرتبة الذات فيلزم الجهل في
مرتبة الذات فلو كان للواجب بالذات فيلزم الجهل في مرتبة

الذات وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فالعلم الانفعالي لا يتحقق الا
في العالمين الناقصين من الممكنات فالسمع والبصر اذا تحققا
في الواجب بالذات من جهة لا يتوقف على وجود المسموع والمبصر
والا يلزم العلم الانفعالي نعم لو تحققا في العالمين الناقصين من
الممكنات لكانا موقوفين على وجود المسموع والمبصر لان نحوين
المتباينين من العلم فيهم انفعالي لهم وبالتحقيق المذكور يندفع شك آخر
مشهور وهو انه لا يجوز ان يكون الواجب تعالى عالما في الازل في
مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات كما هو مدعاكم
لانه لو كان عالما فيه لكان اما حصوليا او حضوريا فان كان حضوريا
يلزم قدم العالم بجميع اجزائه وهو مع كونه خلاف اجماع المليين يكون
خلاف اجماع الحكماء ايضا لانه لا نزاع في حدوث ما تحت الكون
من الاشياء التي يكون وجودها مسبوقا بالامكان الذاتي والاستعدادي
معا وان كان حصوليا لزم الاستكمال بالغير فيكون كاملا بالغير وكل ما
بالغير يكون مسلوبا في مرتبة الذات فلزم الجهل في مرتبة الذات وهو
مطلوب صاحب الشبهة لا العلم في مرتبة الذات كما هو مطلوبكم و

ووجه الاندفاع

وجه الاندفاع هو ان مبنى كلام صاحب الشبهة على امر باطل وهو
ان العلم على الاطلاق منحصر على الحصولي والحضوري فان اراد ان
العلم على الاطلاق سواء كان علم الواجب بالذات او علم الممكن
بالذات منحصر على الحصولي والحضوري فهو باطل لانا قد بينا
ان علم الواجب بالذات بما عدا ذاته لا يكون حصوليا ولا حضوريا
بل نحو آخر غيرهما على ما عرفت منه وان اراد ان علم العالمين
الذين يكونان من الممكنات بالذات منحصر على الحصولي والحضوري
فهو مسلم لكن كلامنا ليس في علم الممكن بالذات بل في علم
الواجب بالذات وقد عرفت ان علمه تعالى بما عدا ذاته
لا يكون حصوليا ولا حضوريا وقيل كون الواجب بالذات
عالما بالاشياء في الازل قبل وجود الاشياء بمعناه انه تعالى
يكون في الازل بحالة وبحيثية لو تحقق شيء في الخارج سواء كان في
الازل او فيما لا يزال لكان الواجب تعالى عالما به والنقص الذي
يجب تنزيهه تعالى عنه هو ان يكون في الخارج امر موجود
ولا يكون الواجب تعالى عالما به اما لو لم يتحقق امر موجود

في الخارج ولا يكون الواجب تعالى عالما به فلا نقص لان النقص
انما يلزم على تقدير ان يكون امر موجود في الخارج ولا يكون
الواجب تعالى عالما به وهذا القول مما يحق ان ينسب الى
السفسطة ويجعل ساقطا عن درجة الاعتبار ويضرب
عرض الجدار لان ما عدا الواجب جل شانه من الموجودات
الخارجية يكون معلولا له تعالى بلا واسطة او بواسطة
مستندة اليه تعالى فلا بد من سبق العلم لان الافعال القريبة
والبعيدة للفاعل المختار مسبوقة بالعلم فلا بد من سبق العلم
على وجودات الموجودات وذلك العلم السابق لا يجوز
ان يكون حصوليا او حضوريا على ما عرفت سابقا بل لا بد
ان يكون بنحو اخر غيرهما على ما عرفت شروحه وايضا يلزم على
ما توهمه القايل ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالفعل في
الازل بل ما يكون في الازل هو قوة العلم لا العلم بالفعل و
يكون العلم بالفعل حادثا مع حدوث الاشياء فيكون علمه بالفعل
قدر و قدر وقد عرفت ان العالم الذي يكون علمه قدر و قدر

يجوز

يجوز ان يكون كل وجوده عن علمه بحيث ان يكون له نحو تعلق بالمادة
كالنفوس الناطقة المجردة الانسانية ولهذا يكون علوم العقول
معها في الفطرة الاولى بخلاف النفوس فان علومها لا يكون
معها في الفطرة الاولى وقد عرفت ان تجرد الواجب جل شانه
فوق تجرد العقول بل لا نسبة اصلا لان تجرد العقول تجرد
امكاني وتجرد الواجب تعالى تجرد وجوبي ذاتي فكيف يجوز
ان يحصل له علم حادث وكيف يجوز ان يكون له نحو تعلق بالمادة
وايضا اذا لم يكن الواجب تعالى عالما بالفعل في الازل بل له
قوة العلم بالاشياء قبل وجود الاشياء ويصير علمه بالفعل بعد
وجود الاشياء فيلزم حدوث هذا القسم الخاص من العلم في الازل
فيلزم الجهل المقابل لهذا العلم فيلزم ذلك الجهل الخاص بالنسبة
الى جميع الموجودات قبل وجودها وقد عرفت ان تكثير الكمال
باعتبار العلم ليس الا باعتبار لزوم الجهل بالقياس لزوم الجهل
بالقياس الى بعض الموجودات الممكنة وما بالغيره لا يجوز
تكثيره مع ان الجهل يلزم عليه بالقياس الى كل الموجودات الممكنة

وايضا اذا لم يكن له تعالى علم بالفعل في الازل بل يكون له قوة
العلم فيه فح يلزم ان يكون فعلية علمه تعالى بالاشياء موقوفة
على وجود الاشياء في الازل فيلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا
والعلم الانفعالي لا يكون الا الحادثات لان العلم الانفعالي
يحدث بعد حدوث المعلوم فيلزم العلم التجددي وقد عرفت
ان العلم التجددي لا يكون الا الحادثات وايضا قد علم ان الوجود
هو الفعلية المقابلة للعدم وكذا النور والظهور ايضا
فعلية مقابلة للظلمة والخفاء والظلمة والخفاء يرجعان الى
النفي والنقص فحقيقة الوجود اي المعبر عنه بعنوان الوجود
فعلية صرفة والفعلية الصرفة انما هي الفعلية التي لا يكون
مشوبة بالعدم باعتبار من الاعتبارات اي لا باعتبار الذات
ولا باعتبار كمالات الذات والا لم تكن فعلية صرفة
ولا يكون ايضا فيها قوة اصلا والا لم تكن فعلية صرفة
ولم تكن صرف الفعلية وكلامنا في صرف الفعلية والفعلية
الصرفة فلابد ان يكون المعبر عنه بعنوان الوجود وهو حقيقة

الوجود

الوجود التي هي الفعلية الصرفة وصرف الفعلية امرا قائما بذاته
لان القائم بالغير معلول الغير وكل معلول بري عما يستفيد
من العلة باعتبار ذاته لان ما بالغير مسلوب عن المتصف به
بالغير في مرتبة الذات كاتصاف الممكن بالوجود لان وجود
الممكن بالغير ومسلوب عن الممكن باعتبار ذاته مع قطع النظر عن
الغير وكما انه يجب صدق الوجود والمعبر عنه بالوجود عليها
بذاته كذلك يجب ان لا يكون لحقيقة الوجود والمعبر عنه بالوجود
علة قطعا ولا يكون في فعليتها مستندة الى علة ويكون متحققه
بلا علة والا لم يكن فعلية صرفة لان ما هو معلول الغير ممكن
في مرتبة الذات حين الوجود ايضا فكيف يجتمع كون امر
فعلية صرفة مع كونه معلول الغير لانهما متنافيان والمتنافيان
لا يجتمعان ولو بالغير علة والامر القائم بذاته بلا علة
هو الواجب الوجود بالذات فالمعبر عنه بالوجود لا يكون
الا الواجب بالذات ولما امتنع تعدد الواجب بالذات
فامتنع تعدد المعبر عنه بالوجود ايضا فليس الوجود في

عالم الوجود الا واحدا وهذا هو تحقيق ما اشتهر من المحققين القائلين
بوحدة الوجود فالذي يتحقق في الموجودات الممكنة انما هو
المفهوم الانتزاعي المشترك المعنوي الذي لا تعدد فيه الا بالاضافة
الى الموضوعات ولا يتحقق في الممكنات المعبر عنه بالوجود
ومطابق الانتزاع فالمعبر عنه ومطابق الانتزاع لا يكون الا
حقيقة الوجود التي هي الفعلية الصرفة وصرف الفعلية
ويكون امرا قائما بذاته وموجودا بلا علة فيكون المعبر عنه
بالوجود واجب الوجود بالذات وكذا القياس في النور
والظهور لان المعبر عنه بالنور الصرف والظهور الصرف والنور
الحقيقي والظهور الحقيقي هو صرف النور وصرف الظهور و
صرف النور والظهور ان المعبر عنه بصرف النور والظهور
يجب ان يكون امرا قائما بذاته لان القائم بالغير معلول الغير
وكل معلول الغير لا يكون نورا وظهورا باعتبار ذاته
بل يكون ظلمة وخفاء باعتبار ذاته فكيف يكون صرف النور
وصرف الظهور وكانه يجب ان يكون امرا قائما بذاته

يجب ان يكون موجودا بلا علة ولا يصح ان يكون معلولا للغير
لان كل معلول الغير هالك باعتبار ذاته عين الوجود ايضا
فيكون ظلمة وخفاء باعتبار ذاته فكيف يصح ان يكون
الامر المعلول نورا صرفا وظهورا صرفا وصرف النور وصرف
الظهور فظهر ان المعبر عنه بنور الصرف والظهور الصرف يجب
ان يكون واجب الوجود بالذات ولما امتنع تعدد الواجب
بالذات امتنع تعدد المعبر عنه بالنور الصرف والظهور الصرف
فظهر وحدة النور الصرف والظهور الصرف كوحدة الوجود
كما مر وكما ان وجود الممكنات وجود بالغير وكل ما بالغير يجب
ان ينتهي الى ما بالذات فلا بد من الوجود بالذات فكذلك نور
الممكنات التي يكون ذات نور يكون نورا بالغير لان حقيقة
الممكن حقيقة بالغير وكذا جميع شئون الممكن وكمالاته بالغير
فلا بد ان ينتهي النور بالغير الى النور بالذات وكذا القياس
العقلي في الظهور والتعدد وان يكون قوله تعالى الله نور السموات
والارض اشارة الى ما ذكرنا مفصلا والعلم معناه

نفی محض ولیس صرف والامر الذی یکون العدم ضروریا له
ضروریا ذاتیا کالممتنع بالذات فلا یمکن ان یثبت له الحقیقة
الواقعیة ولا کمالات الحقیقة الواقعیة ولا الوجود ولا
کمالات الوجود فبسبب کون العدم ضروریا له ضروریة
ذاتیة یحکم ان یکون العدم ذاتیا له ای یکون واجب العدم
وجوبا ذاتیا واذا کان العدم ضروریا ذاتیا له فهو مقصور
له بحسب الحقیقة کمال الحقیقة والوجود وکمال الوجود و
یکون فی نهایة النقصان الذی لا نقصان تحته ویکون
فی نهایة التنافی للشیئیة والحقیقة والوجود والکمال و
الفیض والنور والظهور والامر الذی یکون عین الموجود
بالوجود الصرف والفعلیة الصرفة والنور الصرف یکون
فی اعلی مراتب الکمال الذی لا کمال فوقه والسبب فی
ذلک هو ان ذلک الامر یکون الوجود ضروریا ذاتیا له و
کل امر یکون الوجود ضروریا ذاتیا له یکون فی مرتبة الذات
فعلیة صرفة وصرف الفعلیة ونورا صرفا وصرف النور

وظهورا



وظهورا صرفا وصرف الظهور فلا یتصور فیه العدم والظلمة
والخفاء فلا یتصور فیه نقصان اصلا والا لم یکن فعلیة
صرفة ونورا صرفا وظهورا صرفا فیلزم خلاف الفرض فظهر
ان منشأ نهایة الکمال ومنشأ نهایة النقصان انما هو کون الوجود
ضروریا بالضرورة الذاتیة فی نهایة الکمال وکون العدم ضروریا
بالضرورة الذاتیة فی نهایة النقصان فالوجود والنور والظهور
کمال والعدم والظلمة والخفاء نقص والامر الذی لا یکون شیء من
الوجود والعدم ضروریا ذاتیا له فلا یمتنع شیء منهما علیه بل
یجوز ان یقبل الوجود من علة الوجود ویقبل العدم من علة العدم
فهذا الامر لیس فی نهایة النقصان کالممتنع بالذات لانه لا یمتنع
علیها امتناعا ذاتیا قبول الوجود وکمالات الوجود بخلاف ذلک الامر
فانه یقبل الوجود وکمالات الوجود لانه لا یمتنع علیه الوجود ولا
فی نهایة الکمال لان نهایة الکمال انما تثبت بکون الوجود ضروریا
بالنظر الی الذات والوجود لیس ضروریا ذاتیا له بل لو ثبت
له ضرورة الوجود فانما تکون تلک الضرورة بالغیر الذی هو

علة وجوده لان الشيء المعلول ما لم يجب واجب الوجود بالغير و
ضروري الوجود بالغير لم يوجد على ما برهنا في مرموزاتنا
الحكمية والامر الذي يكون ثابتا لشيء ولا يكون ضروريا ذاتيا
له ولا يكون ثابتا له بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع ما
عدا ذاته يكون ذلك الامر عرضيا له وزايدا على ذاته و
حقيقته لانه يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى حيثية تعليلية
فكل ممكن يحتاج في ثبوت الوجود له الى حيثية تعليلية وقد عرفت
ان ثبوت الذاتي لذي الذاتي لا يحتاج الى حيثية تعليلية
ولا تقييدية فظهر مما حققنا ان الوجود زايد على كل ممكن
بالذات ولا بد ان لا يكون الوجود ذاتيا لشيء من الممكنات
فيكون زايدا على جميع الممكنات واذا كان زايدا على جميع
الممكنات فيصح تحليل كل ممكن الوجود الى مهية ووجود في
ظرف الخلط والتعرية لا مطلقا فيكون كل ممكن زوجا تركيبيا
وكل امر له مهية ووجود زايد على مهيته وحقيقته يكون حقيقته
في مرتبة حقيقته هالكة هلاكا ذاتيا وله ظلمة باعتبار ذاته

وخفاء

وخفاء باعتبار ذاته فلا يكون فعلية صرفة ونورا صرفا
وظهورا صرفا فلا يتصور كون الممكن بالذات فعلية
صرفة ونورا صرفا وظهورا صرفا وكل امر يكون الوجود
زايدا على ذاته يكون الكمال المطلق للوجود بما هو وجود
وللموجود بما هو موجود زايدا على ذاته لانه اذا لم يكن الوجود
في مرتبة ذاته لم يكن كمال الوجود مثل العلم والقدرة والارادة
وغيرها من الصفات الكمالية للوجود بما هو وجود وللموجود
بما هو موجود ايضا في مرتبة ذاته فلا يصح ان يكون الصفات
الكمالية في الممكن بالذات ذاتية له سواء كان بطريق العينية
او الجزئية فالوجود وكمال الوجود قسمان احدهما ما هو عين
ذات الوجود وعين ذات الموجود كما في الواجب الوجود
بالذات وثانيهما ما هو زايد على ذاته كما في الممكن بالذات
واعلم ان وجود الممكن بالذات لما كان زايدا على
ذاته فيحتمل في بادي الراي ان يكون امرا انضماميا خارجيا
كالسواد والبياض بالقياس الى الجسم او انتزاعيا

وبينا بان يكون ذات الممكن امرا بنفسه متميزا عن وجوده
في الذهن ويكون الذهن ظرف التحليل الصرف بين
الوجود والمهية ويكون كل واحد من الوجود والمهية ممتازا
المتحصل عن الآخر تحصلا ذهنيا فيكون لكل واحد من نفس
المهية ووجودها المتحصل ممتاز عن الآخر في الذهن ولا نسلم
من الاحتمالين المذكورين اما الانضمام الخارجي فلانه لو كان
الوجود امرا انضماميا خارجيا كالسواد والبياض بالنسبة
الى الجسم يلزم الدور او التسلسل لان كل صفة خارجية لها
علاقة الصفاتية الى الموصوف فيكون محتاجة الى موصوفها
ووجود المحتاج متاخر عن وجود المحتاج اليه فوجود المحتاج اليه
متقدم على وجود المحتاج فلا بد ان يكون للمحتاج اليه وجود
سابق على الصفة الخارجية الانضمامية فذلك الوجود
السابق حاله مثل حال الوجود اللاحق في كونه متاخرا عن
وجود الموصوف فلابد من وجود سابق على ذلك السابق
فاما ان يكون السابق عين اللاحق فيلزم الدور او غيره

فينتقل



فينتقل الكلام اليه وهذا التسلسل لا ينتهي الى حد فيلزم الدور او التسلسل
وفي صورة التسلسل يلزم محال آخر غير نفس التسلسل وهو انه
يلزم ان يكون الموجود الواحد الشخصي موجودا بوجودات غير
متناهية متميزة في الخارج والوجود الخارجي المتميز والوجود
الخارجي المتميز والتشخص الخارجي المتميز والتشخص الخارجي
متكافئات بالعدد فيلزم ان يكون الموجود الواحد موجودا
غير متناهية والتشخص الواحد اشخاصا غير متناهية واما الانضمام
الذهني فلانه لو جاز تحليل الشيء في الذهن الى المهية و
الوجود تحليلا صرفا متميزا لكانت المهية امرا برأسه في
الذهن ووجودها ايضا امرا برأسه في الذهن وكل امر في
الذهن موجود في الذهن كما ان كل امر في الخارج موجود
في الخارج فيلزم ان يكون لوجود المهية وجود في الذهن
لانه يصدق عليه انه في الذهن متميز عن الغير وللمهية ايضا
وجود في الذهن لانه يصدق عليها انها في الذهن متميزة
عن الغير فمرجع المآل الى ان كل واحد منها موجود ابدا

ص

في الذهن لان احدهما وجود للآخر كما هو المفروض ولو قيل ان
احدهما قايم بالآخر قياما ذهنيا والقايم هو الوجود قلنا
هذا ايضا باطل لان القايم بامر اخر في اي ظرف كان يكون
متاخرا في الوجود عن المحل الذي هو قايم به فلا بد من سبق الوجود
فذلك الوجود السابق ان كان عين الاول حق يلزم تقدم
الشي على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه وهذا
النقل لا ينتهي الى حد فيلزم الدور ان تقدم الشي على نفسه
او التسلسل وفي صورة التسلسل يلزم محال اخر غير نفس التسلسل
وهو انه يلزم ان يكون الموجود الواحد الذهني موجودا
غير متناهية والشخص الواحد الذهني اشخاصا لان الوجود
الذهني المميز والموجود الذهني المميز والشخص الذهني
المميز والشخص الذهني المميز متكافيات بالعدد
فظهر انه لا يصح التحليل العرفي المميز بل عروض
الوجود للماهية في الذهن انما هو في ظرف الخلط والتعرية
معا لا الخلط الصرف ولا التعرية الصرفة تمت الرسالة
بحمد الله تم سنة [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الفقير الفاني ابراهيم الحسيني الهمداني بقره الله تعالى
بحبوبة نفسه وجعل يومه خيرا من امسه لما ان بعض الاحبة
لما طلب البرهان من الشيخ على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه
الا الواحد كتب الشيخ لما ان الواحد الحقيقي لو كان مصدرا
لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا
لان ب ليس ا واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بان
نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا عن صدور
ب وشنع الامام الرازي على الشيخ تشنيعا بليغا في
المباحث المشرقية حيث قال العجب ممن يفني عمره
في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ولما كان
شان الشيخ ارفع من ان يتوهم انه يقصد مما نقل عنه
ما يتبادر منه بالفهم سيما حين ما كتبه الى بهمنيار الحكيم
بعد طلبه برهانا على ذلك المطلب الجسيم اراد افضل

المتأخرين واكمل المتبحرين شيخنا واستادنا مولانا جلال الملة
محمد الدواني غفر الله له بالغفران السبحاني ان [illegible] مقصود
الشيخ من كلامه لينعكس التشنيع على مشنعه قبل دراية مرامه
فقال في حاشيته المتعلقة بالشرح الجديد للتجريد بهذه
العبارة اقول صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ
فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور
آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير لزوم تناقض اما
اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصاف
بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بنقيضه
فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا يظهر
انعكاس تشنيع الامام على الشيخ انتهى كلامه فان قيل
لا ينفعك هذا التأويل فانه لا يلزم منه الا قضيتان
مطلقتان هو مصدر آ وليس هو مصدر الآ وليس

بينهما



بينهما تناقض فان نقيض المطلقة هي الدائمة قلنا المطلقتان
انما لم يتناقضا لامكان تحقق الايجاب في وقت وتحقق
السلب في وقت آخر واما اذا كانا في وقت واحد
فبينهما تناقض قطعا والواحد الحقيقي الموجب اذا لم يكن
تأثيره موقوفا على شرط اصلا كان كل ما فرض انه اثره
لازما له متحققا معه بلا تراخ فيلزم التناقض على ذلك
التقدير بلا شبهة واقول فيه بحث من وجه آخر وهو
لا يلزم ما ذكره الا ان يتصف الواحد بصدور آ بالذات
وبلا صدور آ بواسطة اتصافه بصدور ب فيلزم
ان يكون مصدر الآ ولا مصدر الآ من حيثيتين و
هذا ليس بتناقض كما صرح واعترف على انه لو كان
مقصود الشيخ ما ذكره تناسب ان يقول لو كان الواحد
الحقيقي مصدر الامرين كآ وب مثلا كان مصدر الآ
ولا مصدر الآ لان صدور ب ليس صدور آ فيلزم اجتماع
النقيضين فلا يلزم الاستدراك في كلامه فتأمل

وخطر في خلدي وجه لكلام الشيخ في اثناء البحث واظن
انه لا يتجه عليه شيء من المحذورات المذكورات وهو
ان يقال نحن نعلم بالبداهة ان كل علة لها معلولان لها
مع كل واحد منهما خصوصية ليست مع غيره بحيث
يصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية انها مصدر
لذلك المعلول وليست مصدرا لغيره فلو كان الواحد
مصدرا لا ولغير آ لزم ان يصدق عليه انها باعتبار
خصوصية لها مع آ انها ليست مصدرا لغير آ وهي
مصدر لغير آ بالفرض فلو كان ذلك الواحد واحدا
حقيقيا يلزم ان يكون مصدرا لغير آ ولا يكون مصدرا
لغير آ من حيثية واحدة وهو تناقض فتامل ولا تقنع
حقيقة الحال الا بترك الجدال وفقنا الله على تحصيل
الكمال وساعدة التوفيق من ذوي الافضال

تم



بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله
مظهر الدقايق وعلى آله وصحبه من كل بارع فايق يقول
الفقير الى غفور ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق
لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين
واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن
الطوسي رحمه الله تعالى في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل
الكل سنح في اثناء المطالعة دقايق لا يطلع عليها الا
واحد بعد واحد ولا يهتدى منها الى حقايقها كل وارد
اردت ان اثبتها صونا لها عن الضياع فان آفة
العلم النسيان واعيذه بالله الواحد الاحد من شر كل
عاند عند وحاسد حسد والى الله الرجعى وهو اهل
التقوى والتزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا
بما سنح من الزوايد تكثيرا للفوايد وتيسيرا للعوايد
وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه

انا لا نشک فی کون الاحکام الیقینیة التی قد حکم بها اذهاننا
مثلا الحکم بان الواحد نصف الاثنین او بان قطر المربع
لا یساوی ضلعه او نحکم به عطف علی قد حکم بها اذهاننا و
المراد به ما یحیض ما نحکم به مما لم الیه ذهن اصلا بعد
ان یکون یقینیا مطابقا لما فی نفس الامر قوله مطابقا
خبر لقوله کون الاحکام یعنی لا نشک فی کون بعض الاحکام
الصادرة عنا وهی الیقینیات مطابقا لما فی نفس الامر
وانما عطف قوله او نحکم به علی قوله قد حکم لدفع وهم من یتوهم
ان المطابقة لما فی نفس الامر عبارة عن المطابقة لما
فی ذهن من الاذهان ولا فی ان الاحکام التی یعتقدها
الجهال بخلاف ذلک غیر مطابق لما فی نفس الامر ونعلم
یقینا ان المطابقة لا یمکن ان یتصور الا بین شیئین
متغایرین بالشخص لاقتضاء النسبة تغایر المنتسبین
وفیه بحث اذ یکفی التغایر الاعتباری ولئن قال
المطابقة بخصوصها تقتضی التغایر الشخصیة ضرورة

الش

ان الشیء لا یوصف بالمطابقة لنفسه قلنا الحقایق
لا تقتنص من مجرد الاطلاقات العرفیة فلعل ما
توهمه العبارات من المطابقة المقتضیة للتغایر الحقیقی
یرجع الی الاتحاد الذاتی عند التحقیق الیس لفظ الاجتماع
والانتزاع یوهم کون الحکم فعلا ولیس کذلک والیس لفظ
الاتصال یوهم امرا عرضیا ثم التحقیق عنده انه جوهر
متصل فی ذاته الی غیر ذلک کما لا یخفی علی من تتبع المطالب
الحکمیة ومتحدین فیما یقع المطابقة تحقیقا لمعنی المطابقة
ولا شک فی ان الصنفین المذکورین من الاحکام
یتشارکان فی الثبوت الذهنی لکون کل واحد منهما
معلوما للمعتقد حاصلا فی ذهنه فاذن یجب للصنف
الاول منهما دون الثانی ثبوت خارج عن اذهاننا
یعتبر المطابقة بین ما فی اذهاننا وبینه وهو الذی یعبر
عنه بنفس المطابقة الامر فیکون الاول مطابقا لما فی
نفس الامر دون هذا اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول

ذلك الثابت الخارجي اما ان يكون قايما بنفسه او حالا
في غيره والقايم بنفسه اما ان يكون ذا وضع او غير
ذي وضع والاول هي الاجرام والافلاك تلك
الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان
معين من الازمنة وكل ذي وضع متعلق بها فلا
شي من تلك الاحكام بذي وضع والا لم يطابق لما
لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بزمان
ومكان وما يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال
اختصاص احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا
يمنع المطابقة مطلقا قال لانا نقول انها يطابق ذوات
الاوضاع لا من حيث هي ذوات الاوضاع بل من
حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت
في العقل كانت هي بعينها ثم انه لا يفارق الاوضاع
من حيث اخر اي من حيث الثبوت في الخارج
عن الثبوت في الذهن كما في الصور المرتسمة

والاذهان

والاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي باعتبار التجريد
عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار اخر هو اعتبار
التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية القائمة
بنفسها اذا كانت كلية كانت قايمة بغيرها فيكون باعتبار
حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع
قطع النظر عن المحل غير ذي وضع كما في الصور الذهنية
وفي هذا الفرض كان قايما بنفسه لان الكلام في هذا الشق
بحث لانه خلاف المفروض ولقايل ان يقول لا يخفى
تغاير الاعتبارين اللذين بهما الوصفية والتجرد عن الوضع
في اعتبار المحل وعند عدم اعتباره بل يمكن ان يكون
لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذات وضع بحسب ذلك الثبوت
ثم ان الاحكام الذهنية يطابقها بمعنى انها اذا حصلت في
الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات في
العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فالم يبطل ذلك
الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه بالصور الذهنية

في مطلق تغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما تحقق المكافات
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه
الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل
الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطا
مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقائل ان
يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
الى برهان واما ثالثا فلان الذي نحن اذا ثبتنا من تلك الاحكام
انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية او لان الحاكم
هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا
بالحواس او ما يجري مجرى الحواس من الظاهرة والمطابقة
بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة
لا من حيث هي محسوسات بل لما ذكرنا من قبل والثالث
وهو ان ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا غ

لا فرق

لانه فرق بالمثل الافلاطونية ولقائل ان يقول يكون تلك الاحكام
مطابقة لامور ثابتة بنحو اخر من الثبوت قائمة بانفسها
في ذلك النحو من الثبوت مما ليس بديهي الاستحالة ولا امر ههنا
سواء سميت بالمثل الافلاطونية او لا ولا يدل على امتناع
هذا المعنى بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج
كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية
ما برهن عليه ارسطاطاليس فليس الا ان قال انه يلزم
ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر
سوى هذه العناصر وسكونات وحركات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق له متمثلا في غيره منطبق فينقسم انقسا
الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا
وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل
فيه مثله وعاد المحذور المذكور في الشق الاول من امتناع
المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع و

في مطلق مغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما تحقق الكلامان
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه
الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل
الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة
مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقائل ان
يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
الى برهان واما ثالثا فلان الذي نجد اذهاننا من تلك الاحكام
انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية اولان الحاكم
هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا
بالحواس او ما يجري مجرى الحواس من الظاهرة والمطابقة
بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة
لا من حيث هي محسوسات بل لما ذكرنا من قبل والحاصل
وهو ان ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع وهو انطباع

لانه قول

لانه قول بالمثل الافلاطونية ولقائل ان يقول كون تلك الاحكام
مطابقة لامور ثابتة بنحو اخر من الثبوت قائمة بانفسها
في ذلك النحو من الثبوت مما ليس بديهيا لا سيما والامر هاهنا
سواء كيف بالمثل الافلاطونية او لا لا يدل على امتناع
هذا المعنى بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج
كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية
ما برهن عليه ارسطاطاليس فليس الا ان قال انه يلزم
ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر
سوى هذه العناصر وسكونات وحركات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق له متمثلا في غيره منطبق فيه فينقسم انقسامه
الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا
وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل
فيه مثله وعاد المحذور المذكور في الشق الاول من امتناع
المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع و

زمان ومكان وهو الوجه الاول من الوجوه المذكورة في
الشق الاول ومنها انه يلزم ح ان لا يشعر بالمطابقة الا
بعد العلم بذلك الشيء من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني
ومنها انه يلزم ح ان يكون تلك الاحكام مدركة بالحس لان ذوات
الاوضاع لا يدرك الا بالحواس واقول في كل منها ما فيه
اشير وعلى الشق الاول بخصوصه انه دفع الايراد المقدر
بلا اتقان بانه يلزم ان يكون قائما بالمحل وكلامنا على ما فرض
عدم قيامه بمحل اذ لا انتهى الكلام الى ما يختص بكونه حال
في محل فلا يرد مثله على تقدير المحلول اصلا كما لا يخفى فبقي
القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع
ثم نقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و
ان كان بعضها في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع التطابق
بالفعل بين ما هو بالفعل او يمكن ان يصير وما ما بالفعل
وبين ما هو بالقوة ولقائل ان يقول لم لا يجوز حدوثها
في محلها مقارنا لحدوثها في الاذهان او متقدما عليه او

الواجب

الواجب حصول المطابق به حال حصولها لا حصولها دائما
لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يزول
او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في
وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير
تقييد بوقت وزمان ومكان فواجب ان يكون
محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل هذا
دليل اخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره
ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من الاثنين
وقطر المربع لا يساوي ضلعه ضروري الثبوت
ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها
من مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها
لموضوعها ثبوتا دائما ضروريا ولما كانت صادقة
وجب ان يكون مضمونها ثابتا كذلك فيكون محلها
ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت

المحك وبذا الاولى اولى مما سبق اذ لا يتوجه عليه المنع المورد
هناك لانه يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحصل الحكم السابق
به في محله حال تحكم الذهن او قبله لكن هناك ايضا
مطلقا غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه
ولنفرض ان مدركا اخر غير الاذهان تحكم كما تنقش الذهن
بحكم من الاحكام اليقينية انتقش الذهن به ان مطلقا
فمطلقا وان مقيدا فمقيدا وان دائما فدائما وان
ضروريا فضروريا الى غير ذلك لانا نقول ان الحكم في
تلك القضايا بثبوت مضمونها دائما مثلا فلا بد ان يثبت
ذلك المضمون دائما في نحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق
مضمون القضية فلم يكن صادقا وتحقيقه انا اذا حكمنا
في تلك القضايا بثبوت المحمولات للموضوعات
ثبوتا دائما فلابد ان يتحقق دائما في خارج الذهن والا
لم يكن صادقا بالضرورة ولو كان في مدرك اخر موجودا
مقيدا بالدوام فان اتصافنا في ذلك المدرك

بالصدق



بالصدق ايضا لما يقتضي تحقق هذا الثبوت كما لا يخفى
على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قائم بنفسه
في الخارج من غير ذو وضع متحقق بالفعل على جميع المعقولات
التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها
التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو و
هي بهذه الصفات ازلا وابدا قد عرفت ما في
الادلة من المنوع والذي تم في تلك المقدمات هو انه
لا بد من محل يتحقق فيه القضايا الضرورية والدائمة
ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا باعتبار
الحكم اي حال ما يثبت المحمول للموضوع ان دائما فدائما
وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة
واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك المحل الموجود
هو اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته عزت
اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة
التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون

فيه كثرة وان يكون مبدءا اول الكثرة وان يكون محلا
قابلا للكثرة متمثلة فيه لكمال تنزه فكيف يحقق
هذه الكثرة في هذا المحل ان كان من الواجب فقد اصله جعل في الا
اتفاقا وان كان من ذات المحل لزم كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا وعلى التنزل عن ذلك فهذا المحل هو اول
المعلومات كما يصرح به وليس فيه من جهات الكثرة
ما يفي بهذه الكثرات من جهة كثرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون
تلك الكثرة معلومة للواجب اولا والثاني محال وعلى
الاول لا يخلو من ان يكون حاصلا في ذات الواجب اولا
وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح
ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى
الثاني لا يخلو من ان يكون حاصلا في محل اخر اولا في محل
وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجودها
في ذلك المحل وهو محال وعلى الثاني لا يثبت مدعاه من
وجود محل يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المصنف لذهوله

عن هذه



عن هذه المنع قال فاذن يثبت وجود موجود غير الاول
الاول تعالى وتقدس ونسميه بالعقل الكل الذي عبر عنه
في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب
المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه
والحمد لله اقول انما يثبت كونه عقلا ان لو يثبت كونه
بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك كما ذكره وعلى
تقدير تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك
المعقولات ومن الجائز ان يكون له صفات منتظرة
سوى تلك المعقولات فلئن قال انا نعتبر في مفهوم
كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات
قلت هو مخالف المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية
في غوة الخفاء عند المحصلين ثم ذلك المحل عقلا يكون
تلك المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من انصف
اعترف برده عليه بانه اراد بالعقل الكل ههنا ما هو المشهور
بين الحكماء وح يرد عليه المنع المذكور بلا مرية عليه

انه لا یجوز ان یکون بعض الاحکام التی لم یخطر ببال احد غیر موجود
و یستحصل منه اذا حصل خطر ببال فلا یکون فی تمثل
المعقولات ایضا بالفعل هذا ما انتهی الیه الکلام علی
هذه الرسالة اثناء الملاحظة من دون تفرغ تام ولی فی
تحقیق تفصیل الامر کلام بعید الغور ارجو من عنایة الله
وحسن توفیقه تیسیر تحقیقه انه خیر من اعان و هو
المستعان و علیه التکلان تمت
بحمد الله المنان

بسم الله الرحمن الرحیم

ترتیب حروف هجا یعنی حروف بسیطه از هم جدا
بر وجهی که مشهور است و در زبانها مذکور است بنا
بر نکات و مناسبات و رموز است که بعضی از انها
بر وجه اختصار بیان کرده میشود بدانکه در میان

حروف

حروف هجا یکی الف است و او بر دو قسم است یکی الف
متحرک است که در اصطلاح او را همزه میگویند و او
از حروف حلق است و مخرج او نهایت حلق است
چنانچه در علم تجوید مبین شده دوم الف ساکن است
که حرف مد است و مخرج او جوف است چنانچه در علم
تجوید ثابت شده پس هر یک از الف متحرک و الف
ساکن حرفی است از حروف هجا و چون همه حروف هجا
الا الف ساکن قبول حرکت میکنند پس در تلفظ انها
احتیاج نیست که ترکیب کرده شود بحرف دیگر و لهذا
هر یک از انها بتنهایی تلفظ میشود و احتیاج بترکیب
نیست بخلاف الف ساکن که او را بتنهایی تلفظ نمیتوان کرد
زیرا که ابتدا بساکن محال است و الف ساکن ساکن
بالذات است و اصلا قبول حرکت نمیکند زیرا که اگر
قبول حرکت کند همزه خواهد شد و الف معدوم میشود
پس از قبیل زوال امری و حدوث امر دیگر خواهد بود

بخلاف حروف دیگر از حروف هجا که در حال حرکت و سکون
ذات حرف باقیست و تبدل ذات حرف لازم نمی آید
پس در تلفظ الف ساکن ناچار ترکیب او بحرف دیگر
لازم است و گرنه تلفظ باو میسر نمیشود و هر یکی از باقی
حروف هجا صلاحیت دارد که الف ساکن با او مرکب شود
و با او ملفوظ شود اما در ترتیب حروف هجا الف
ساکن با لام ترکیب کرده شده است نه بحرف دیگر
از حروف هجا بنا بر وجوهی که مذکور خواهند شد و بعد
از تمهید مقدمات میگوییم که وجه تقدیم الف بر ب
آنست که آن یکی است و ب دو و یک نسبت که
یکی مقدم است بر دو پس انسب آنست که دال بر
یکی را مقدم دارند بر دال بر دو تا نسبت دالین
موافق نسبت مدلولین باشد من حیث التقدم والتاخر
بلا فاصلة و تقدیم ب بر ت بنا بر دو وجه میتواند بود
یکی آنکه مدلول ب اقل است از مدلول ت و نکته

بدانکه نسبت نقطه حرف نقطه دار بحرف نقطه دار
همچو نسبت فصل ممیز است و وجود حرف
نقطه دار صحیح نیست بی وجود نقطه او بلکه
[illegible]

بیست که اقل مقدم است بر اکثر زیرا که اقل جزو اکثر است
و جزو مقدم است بر کل پس انسب آنست که
دال بر اقل مقدم باشد بر دال بر اکثر چنانکه مذکور شد
و دوم آنکه نقطه ب یکی است و نقطه ت دو و
یکی مقدم است بر دو و همین دو وجهی که برای تقدیم ب بر ت
گفته شد جاری اند در تقدیم ت بر ث اگر گویند که بعد از
ب بایستی که ج مذکور شود زیرا که ج سه است و ب
دو و بعد از دو سه است نه چار صد که ت است
جواب آنست که در میان ب و ت و ث مناسبت
تشکل است و ذکر امور متشکله متناسبه بجهت صورت
پهلوی هم مرغوب طبائع است چنانچه لآلی و مرجان
را وقتی که برشته میکشند رعایت تناسب صوری
و تشکل مقداری میکنند و چون ب ت ث
مناسبت تشکل و صوری داشتند در رعایت تناسب
تشکل و صوری کرده شد نه رعایت تناسب عددی

وتفصیل مقام آنست که هرگاه مناسبت من حیث العدد
ومناسبت من حیث الشکل جمع شوند ترجیح
داده میشود مناسبت من حیث الشکل را بر
مناسبت من حیث العدد زیراکه مناسبت من
حیث الشکل مطبع آشناتر است از مناسبت
من حیث العدد و یاد گرفتن آسان تر است و چون
ترتیب حروف هجا برای حفظ است پس آنچه در حفظ
ادخل است رعایت باید کرد و لهذا در هر موضع که
مناسبت عددی و مناسبت شکلی جمع شوند
ترجیح مناسبت شکل باید کرد نه رعایت مناسبت
من حیث العدد و همین وجه در باقی حروفی که میان ایشان
تناسب شکلی وصوری است جاری است و ج
ح خ میان ایشان تناسب شکلی است و مناسبت
صوری پس لازم است که این را نیز پهلوی هم ذکر کنند
وهمچنانکه ب ت ث سه امر متشاکلند ج ح خ

هم

هم سه امر متشاکلند و قیاس تقاضای آن میکند که هرچه بی
نقطه است مقدم داشته شود بر آنچه با نقطه است
زیراکه بی نقطه بمنزله بسیط است و با نقطه بمنزله
مرکب و شک نیست که بسیط مقدم است بر مرکب پس
انسب آنست که ح به بسیط تر مقدم باشد بر ج بر
اگر گویند که بنا بر قاعده مذکوره لازم بود که ح را که
بی نقطه است مقدم داشته شود بر ج که با نقطه است
با آنکه ج را مقدم داشته شده است بر بی نقطه که
ح است جواب آنست که ج بحسب حساب سه است
و ب بحسب حساب دو پس مناسب آنست که
بعد از ب حرف کلا ب ج مذکور شود نه ح زیراکه
ح هشت است و بعد از دو بلا فاصله سه است نه
هشت و لهذا ج را با هر دو حرف کلا ضرور تقدیم کرده شد
و وجه تقدیم ح بر خ ظاهر است زیراکه تقدیم بی نقطه
بر نقطه دار انسب است چنانچه پیش دانسته شد

ودو ذرا بعد از ج ح خ بجهت ان ذکر کرده شد که د چهار است
و ج سه است پس مناسب است که بعد از ج و شکل
ح و مذکور شود زیرا که بعد از سه بلافاصله چهار است
نه عدد دیگر و بعد از د لابدست که شکل اوذ
است مذکور شود نه حرف دیگر زیرا که رعایت
مناسبت شکل مقدم است بر رعایت مناسبات
دیگر چنانکه در پیش دانسته شد و بعد از د و
شکل او ذکر ه و ز کرده شد زیرا که میان ه و
ز و مناسبت است بجهت انکه هر یک از ه و
ز و د و ذ از حروف مجهوره اند و همچنانکه رعایت
مناسبت من حیث الشکل و من حیث العدد
کرده میشود رعایت مناسبت من حیث الصفة هم
کرده میشود و چون ذکر ز بعد از ه بجهت رعایت
شکل بود پس حرفی که بعد از شکل ز باشد
الف است که مشابه ز باشد یا در صفت چنانکه

ذکر کرده



ذکر کرده شد و اما من حیث العدد و مناسبت میان
ز و د من حیث العدد هست زیرا که د چهار است
و ز دویست و دویست چهار پنجاه است پس
من حیث العدد هم مناسبت هست بطریقی که
ذکر کرده شد و بعد از ز و ر ذکر س و ش کرده
شد و هم مثل آنکه کمال مناسبت من حیث العدد میان
د و ر که بی نقطه اند هست مناسبت من حیث العدد
میان ز و ذ که با نقطه اند هم هست زیرا که ز من
حیث العدد هفت است و ذ من حیث العدد هفتصد
و میان هفت و هفتصد مناسبت است از حیثیت
و بعد از ز و ز ذکر س و ش کرده شد زیرا که کمال مناسبت
میان ز و س هست زیرا که ز و س از حروف
صفیره اند یعنی در وقت تلفظ بایشان آواز
بهم میرسد خفی چنانچه بامتحان معلوم میشود و چون
شین شکل سین است لابدست که بعد از و

ن ذکر کرده شود و بعد از س و ش ص و ض مذکور شد
زیرا که ص نیز از حروف صفیریه است پس مناسبت
هست من حیث الصفارة و بعد از ص لازم است که
مشاکل او که ض است مذکور شود زیرا که رعایت
مناسبت شکل مقدم است بر رعایت مناسبات
دیگر چنانکه در پیش دانسته شد و بعد از ص و ض ط
و ظ مذکور شد زیرا که چنانکه ص و ض از حروف مستعلیه
مطبقه اند همچنین ط و ظ از حروف مستعلیه مطبقه اند
پس میان ایشان تناسب است من حیث الصفة و
مناسبت صفتی باعث ارتباط ترتیبی میشود
چنانکه در پیش دانسته شد و بعد از ط و ظ ذکر ع و
غ کرده شد زیرا که ع و غ نیز از حروف مستعلا شمرده
پس من حیث الاستعلا میان ایشان مناسبت است
پس بواسطه همین مناسبت در صفت استعلا
ذکر ع و غ بعد از ط و ظ واقع شد و بعد از ع و غ ذکر

استعلا عبارت از ارتفاع لسان است و الطباق عبارت از چسبانیدن بعض زبان در ... اعلای حنک ... و ... تمام

ف کرده شد زیرا که چون در پیش غ ذکر کرده شد و بعد از ذکر
غ لابد است که مشاکل او که غ است هم مذکور شود و غ
بحسب عدد هزار است و ف هشتاد پس مناسب
است که بعد از ذکر غ و مشاکل او که ذکر ف کرده شود
بواسطه مناسبت من حیث العدد و بعد از ذکر ف
ذکر ق کرده شد زیرا که ق بحسب عدد صد است و چون
حرفی که نود است ص است و ص در پیش مذکور شد چنان
بنا بر مناسبتی که در پیش دانسته شد پس میسر نیست که
بعد از ف ص مذکور شود و چون ص مذکور نشد مناسب
است که حرفی که مناسب ص باشد مذکور شود و حرفی که
مناسب ص است ق است زیرا که ص نود است و
ق صد پس میان ایشان مناسبت عددی هست
و لهذا در حساب ابجد بعد از ص ق است و چون
ذکر ص بعد از ف میسر نشد مناسب آن شد که بعد از ف
ذکر حرفی کرده شود که مناسب ص باشد و آن قاف است

ولهذا بعد از ذکر ف ذکر ق کرده شده و بعد از ق ک
ذکر کرده شده زیرا که ق و ک بحسب مخرج نزدیک‌اند
چنانکه در علم تجوید مقرر شده و چون در مخرج نزدیکند پس
میان اینها مناسبت است من حیث المخرج و چون
مناسبت بهم رسید انسب آنست که پهلوی هم
واقع شوند و بعد از کاف لام مذکور شد زیرا که کاف
بیست است و لام سی پس انسب آنست که بعد از ک
لام مذکور شود و بعد از لام میم مذکور شده زیرا که لام سی است
و میم چهل و بعد از سی چهل است پس مناسب آن شد
که بعد از لام میم مذکور شود و بعد از میم نون مذکور شود زیرا
که میم چهل است و نون پنجاه و بعد از چهل پنجاه است
ولهذا بعد از میم نون مذکور شده و بعد از نون ه مذکور شد
زیرا که این هر دو بحسب مراتب عشرات پنج ده هست و ه پنج
نیز هست پس من حیث الخمسیة میان اینها مناسبت است
و چون مناسبت بهم رسید انسب آنست که احد

المناسبین

المناسبین را پهلوی مناسب دیگر ذکر کنند و بعد از ه
و مذکور شده زیرا که ه پنج است و و شش پس مناسب
که بعد از آن پنج داخل شش مذکور شود تا نسبت دالین
به نسبت مدلولین باشد من حیث التقدم والتاخر بلا فاصله
و بعد از و لا مذکور شده بجهت مناسبتی که در میان اینها است
زیرا که و و لا از حروف زواید اند چنانکه در علم عروض ثابت
مذکور شده و نیز و شش است و لام سی و شش عدد است
پس از حیثیت عدد شش در میان اینها مناسبت است
و شک نیست که احد المناسبین را پهلوی مناسب دیگر
ذکر کردن مناسب است و الف ساکن بالذات را
با لام ترکیب کرده شده نه بحرف دیگر از حروف هجا بنا بر
چند وجه یکی آنکه در کلمهٔ طیبهٔ لا اله الا الله الف ساکن
بالذات را با لام ترکیب کرده شده است و در لفظهٔ
جلاله الله اکبر اسم ذات مستجمع جمیع کمالات است نیز آ
ساکن بالذات با لام ترکیب کرده شده و وجه دوم

انکه بسبب ترکیب آ بل مناسبت تام میان آ و ل صورت
بهم میرسد زیرا که بعد از ترکیب مقدار دو راز آل و آ
مساوی میشود من حیث الاستطاله مناسبت
بهم میرسد پس بعد از ترکیب میان ل و آ اقوار مناسبت
که مناسبت صوریست بهم میرسد و لهذا آ را بل
ترکیب کرده شد و وجه سیم انکه لام در وسط حقیقی اسم
واقع شده است و آ هم در وسط حقیقی اسم آل واقع
شده است پس الف قلب لام است و لام قلب الف
و لهذا میان ایشان اتحاد قلبیست و کار یکرنگی
و این مناسبت تام در حروف دیگر بهم نمیرسد ناچار آ
ساکن بالذات را با ل ترکیب کرده شد نه بحرف دیگر از
حروف و وجه چهارم انکه این ترکیب رمزیست بر
ولایت زیرا که الف ساکن بالذات را با ل ترکیب
کرده شده است و بعد از ان ی مذکور شده و بعد از ان
نا و مدور مذکور شده و حرف واو پیش از یا ن

مذکور

مذکور شده بود پس مجموع این حروف رمزیست و اشارتست
بولایت زیرا که از مجموع ایشان لفظ یا نون نبی که ذکر
کرده شده است کلمه ولایت بهم میرسد و ولایت بر
قسم است اول ولایت الله دوم ولایت الرسول
وسیم ولایت الامام چنانچه در آیه کریمه انما ولیکم الله
ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوه ویوتون
الزکوه وهم راکعون اشارتست باین سه ولایت شده است
و ولایت سیم ولایت یعسوب الدین امیر المومنین
علی بن ابی طالب علیه الصلوه و علیهما السلام و یازده فرزند
اوست که همه معصومند و امام بحق اند بعد خدا و
رسول خدا چنانکه بتفصیل در مقام خود مذکورست
وضم حروف بهم بولایت رمزیست و اشارتست
بر انکه ضم کارها بولایت است قلم اینجا رسید و سر بشکست
و اگر ولایت حضرات ائمه طاهرین صلوات الله تعالی
وسلامه علیهم اجمعین نباشد ولایت الله و ولایت الرسول

سبب نجات و فوز بدرجات نخواهد شد و سبب دخول
جنت نمیشود چنانکه حضرت امام ثامن ضامن امام الضعفا
صلوات الله تعالی و تسلیماته علیه فرموده که بشروطها و انا
من شروطها و لفظ شروط لفظ جمعست و اشارتست
بانکه چنانچه ولایت الله و ولایت الرسول سبب نجات
نمیشود تا ولایت سیم هم با او ضمیمه نشود هم چنین
هم ولایت هیچ یک از ولایت دوازده امام تنهایی
سبب نجات نمیشود بلکه سبب نجات تصدیق
بولایت دوازده امام معصوم صلوات الله تعالی
و تسلیماته علیهم است و لهذا حضرت امام علیه الصلوة
والسلام فرموده که بشروطها و انا من شروطها لازمست
که ختم ولایت الله و ولایت الرسول بولایت الامام
المعصوم شود و امام معصوم دوازده اند و ختم ولایت
الامام بولایت صاحب الزمان صلوات الله و
تسلیماته علیه و علی آبائه الطاهرین است چنانچه ختم

نبوت

نبوت بسید انبیاست صلی الله علیه و آله و
نسبت کفر و ایمان نسبت جنابت و غسل
جنابتست پس اگر کسی همه اعضا را بشوید الا
یک موی باز جنب است و غسل جنابت حاصل
نشده است همچنین هم اگر کسی ولایت الله و ولایت
الرسول و ولایت الامام الا صاحب الامر ولایت هم حاصل کرده
باشد و ولایت صاحب الامر حاصل نکرده باشد
باز کفر باقیست و ایمان حاصل نکرده است پس
همچنانکه ختم حروف هجا بولایست ختم جمیع اعمال نیز
بولایت است چه اگر کسی جمیع اقسام عبادات
را بجا آورد و ولایت با آن اعمال نباشد و مشکوک
بلکه ولایت نباشد هیچ مجزی نخواهد شد هیچ یک از آن
اعمال سبب دخول بهشت نمیشود و بوی بهشت
بمشام او نخواهد رسید چنانچه شیخ جمال الدین مطهر
حلی قدس سره القدوسی در بعضی تصانیف خود

حدیثی نقل کرده و مضمونش اینست که اگر کسی عمر نوح
داشته باشد و همیشه صایم النهار و قایم اللیل باشد و در
میان رکن و مقام بنا حق کشته شود و ولایت
علی بن ابی طالب نداشته باشد بوی بهشت بمشام
او نخواهد رسید و ختم حروف هجا بولایت از دو
بیرون نیست یا اینست که کسی که حروف هجا را
باین ترتیب خاص ذکر کرده و ختم او بولایت کرده
متفطن باین معنی که بتفصیل مذکور شده بوده و بطن
رموز اشارت ختم بولایت فرموده چنانچه
کلام حکما ربانیین و علما راسخین اکثر بطریق
رمز بوده و در قرآن کریم نیز رمز بسیارست چنانچه
از امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه الصلوة و
علیها السلام مرویست که آنحضرت فرموده که جمیع قضیهای
که تا روز قیامت واقع میشود همه را از قرآن خدای
تعالی که ختم عشق است بدر می آورم پس ختم عشق

ام لت



رمزیست بعلوم کثیره که دانستن آن میسر نیست مگر
کسانی را که صاحب نفوس قدسیه و عالم بعلوم لدنیه
باشند و یا اینست که متفطن بود اما بزبان او حرفی
لایشعر جاری شده و مرتب ساخت حروف هجا را
بترتیبی که ختم حروف هجا بولایت از و مفهوم میشود و
بعد از تامل غایر پیش اهل بصایر و وجه دیگر از رای
ذالی بعد از آنست که ای از حروف مد و لین است
مثل آیس همین آو یا مناسبت است از این حیثیت
که هر دو از حروف مد و لین اند پس مناسب است که
بعد از ای مذکور شود و بعد از ی تا مد و رمذکور شده
زیرا که میان تای و قاف قرب مخرج است چنانچه در علم
تجوید بیان شده است و چون قرب مخرج داشتند
مناسب است که در ذکر پهلوی هم باشند و برآنکه
صاحب صحاح بعد از باب النون باب الها اورده است
و بعد از باب الها باب الواو ذکر کرده است و از یعنی

مفهوم میشود که در ترتیب حروف هجا بعد از نون ها ست
و بعد از ها واو است چنانچه لغات بنا برین ترتیب
ذکر کرده شد اما مشهور در اکثر افواه و امصار آنست
که بعد از نون واو است و بعد از واو ها ست و از
ترتیب فصول صحاح نیز تقدیم نون بر واو و تقدیم واو بر
ها معلوم میشود و نکته تقدیم و تاخیر بنا برین ترتیب ملحوظ آنست
که واو را شدت ارتباط است بنون زیرا که واو در
وسط حقیقی اسم نون واقع شده است پس مناسب
آنست که بعد از مطلق نون واو مذکور شود پس بنا بر
مناسبت بعد از نون واو مذکور شد و بعد از واو
ذکر ها کرده شد زیرا که واو اشکل است و شکل ها را دو
حاشیه بلا فاصله است یکی فوقانی که آن سنخ است
همان ترتیب و بنا بر آن شکل صورت در بالا مذکور شد
و دوم حاشیه تحتانی که آن نیز است و ها بر آنست
و تا شکل صورت شود که در جای دیگر مذکور شود پس

مناسب



مناسب آنست که بعد از واو ها مذکور شود که حاشیه
تحتانی بلا فاصله اوست و چون ها نیز است و
نیز حاشیه تحتانی بلا فاصله شکل است و واو نیز
شکل است انسب آنست که ها در کتابت واو بلا
فاصله مذکور شود و بعد از ها لام مذکور شد زیرا که
لام کی است و شکل نیز شکل است پس میان ها و لام
مناسبت است من حیث وصف الخمسیة و بعد از
لام الف مذکور شد و با لام ترکیب کرده شد زیرا که میان
لام و الف مناسبت است من حیث الاستطاله زیرا که
بعد از ترکیب لام با الف مقدار و درازی لام و الف
برابر هم می افتد پس میان لام و الف مناسبت
صوری که اظهر مناسبات است بعد از ترکیب هم میرسد
و لهذا مناسب شد که ترکیب الف بلام کرده شود نه
بحرف دیگر چنانچه در بالا اشارت کرده شد و باقی حروف
الا وجه رابع نیز جاریست چنانچه در پیش ذکر کرده

لعبد المطلب عليه السلم

يعيب الناس كلهم الزمانا وما لزماننا عيب سوانا فعيب زماننا والعيب فينا
ولو نطق الزمان بنا هجانا وليس الذئب يأكل لحم ذئب ويأكل بعضنا بعضا عيانا

[illegible]

تمت الرسالة ومن عاكم بها فكر وعملت بها اسير نظري
وانا احقر عباد الله الغني محمد الشهير بشيخ الجيلاني غفر الله
ولوالديه واحسن اليهما واليه
نسخت من مسودة وانا العليل الفقير

[illegible]

[illegible]

من قصيدة المتنبي

أحاد أم سداس في أحاد  لييلتنا المنوطة بالتناد

وربما يكون وجه التخصيص بالست دون ما هو أكثر منها أن الله تعالى خلق السموات والأرض فيها ولأن الله تعالى قال وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون فعلى هذا يكون مراده أن هذه الليلة طويلة كأنها الأيام الست التي خلق فيها السموات والأرض

[illegible]

عصر پنجشنبه ۱۱ شهر شعبان المعظم ۱۳۵۸
در مشهد مقدس رضویه ابتیاع نمود
حقیر فانی محمدرضا توفیق یزدانی